



deKON KÖNYVEK

Hárs Endre

ÉN – TÚL A NYELVEN

Gondolat • Pompeji

▪ deKON-KÖNYVek ▪ 28.

IRODALOMELMÉLETI ÉS INTERPRETÁCIÓS SZOROZAT

A sorozatot gondozza
a deKON-csoport (Szeged)
HÁRS ENDRE
HÓDOSY ANNAMÁRIA
KISS ATTILA ATILLA
KOVÁCS SÁNDOR S. K.
ODORICS FERENC
SZILASI LÁSZLÓ

A sorozatot szerkeszti
▪ ODORICS FERENC ▪

■ Hárs Endre

■ ÉN – TÚL A NYELVEN

IRODALOM, ANTROPOLÓGIA, KULTÚRA



Gondolat Kiadói Kör – Pompeji
Budapest – Szeged, 2004

E kötet
a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma –
Nemzeti Kulturális Alapprogram, valamint
az OM Felsőoktatási Tankönyv-támogatási Pályázata
támogatásával jelenik meg.



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTERIUMA



© Hárs Endre, 2004

Kiadja a
Gondolat Kiadói Kör és a
Pompeji Alapítvány
A sorozatot gondozza a deKON-csoport
Felelős kiadó Bácskai István és Odorics Ferenc
Szöveggondozó Rátkay Ildikó
Sorozatterv Szigligeti Mária
A nyomdai előkészítés és sokszorosítás a Books in Print munkája

ISBN 963 9500 68 2
ISSN 1218-621X

■ TARTALOM

KI, HA ÉN NEM? (BEVEZETŐ) ■ 7

AZ ÉN ANTROPOLÓGIÁJA

ELBESZÉLŐ TUDOMÁNY. AZ IRODALMI ÉRTELMEZÉS
TŰNÉKENY ESZMÉJÉRŐL ■ 13

STRUKTURALIZMUS, HERMENEUTIKA, ANTROPOLÓGIA
(Bonyhai Gábor összegyűjtött munkái) ■ 45

FIKCIÓ = ÖNÉLETRAJZ. FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIAI
VÁZLAT ■ 60

MEGTANULNI ÚSZNI (Krúdy Gyula: *Szindbád*) ■ 79

ÉN, AVAGY A NARRATÍV ÉSZ KRITIKÁJA ■ 98

HARMADIK TÍPUSÚ TALÁLKOZÁSOK (Mészöly Miklós:
Megbocsátás) ■ 122

A KULTÚRA ÉNJEI

ANTROPOLÓGIA ÉS IRODALOM – MI VAN A
KÖZÖTT? ■ 137

A TIGRIS, AMELY OROSZLÁNKÉNT KÜZDÖTT.
A 'KULTURÁLIS SZÖVEG' METAFORÁJÁRÓL ■ 163

A POSZTKOLONIÁLIS ÉN. HOMI K. BHABHA IRODALMI
OLVASATA(I) ■ 196

MAGYAR NATION-BUILDING (Vörösmarty Mihály:
A Rom; Kölcsey Ferenc: *Nemzeti hagyományok*) ■ 218

ÖKONÓMIAI KULTÚRA

(Mikszáth Kálmán: *A Noszty fiú esete Tóth Marival*) ■ 243

ELBESZÉLŐ TUDOMÁNY (EPILOGUS)

NYÁRS BÉLA: TÁBORI KIS GÉNIUSZ – TÍZ ÉV MÚLVA.
BESZÉD ■ 265

NÉVMUTATÓ ■ 281

■ KI, HA ÉN NEM? (BEVEZETŐ)

Egy ideje mindig meglepődöm, amikor a szakmai irodalom többes szám első személyű beszélőjével találkozom. Annak sem az olvasóval közösséget vállaló inkluzív, hanem egyenesen a királyi többest használó exkluzív változatával. Amikor a szerző a *pluralis majestatis* mindmáig bevett gyakorlatának megfelelően azt mondja: „Mi – a vonatkozó írásmű eleji tulajdonnéven jegyzett *singulare tantum* – éppen most ezt és ezt gondoljuk, tesszük stb.” Ilyenkor nem az tölt el csodálkozással, hogy egyre ritkább tüneményhez van szerencsém. Inkább az okoz meglepetést, hogy ez a gondolatai közrebocsátását egy az olvasókénál lényegesen szűkebb, képzelt írói közösség reprezentánsaként gyakorló Mi milyen hatásosan (és szórakoztatóan) tereli a figyelmet a tudomány igazságigényének problematikájára. Attól kezdve, hogy (például nekem) feltűnik e beszédpozíció képtelensége, egy olyan retorikai stratégia látszik ugyanis önmaga ellen fordulni, amely olvasói közösségbeli (inkluzív) és írói közösségbeli (exkluzív) formájában egyaránt a kutatás tárgyaiban történő diszkurzív osztozkodás magától értetődőségének szimulációjaként szolgál, s amely most mégis annak a személynek a fáradozására vet fényt, aki mintegy megbújik a velem (az olvasóval) vagy a velük (az írást gyakorlókkal) való közösködésben. Ha e 'lebukás' következtében a beszélőre helyezzük a hangsúlyt (miközben már én is megszereztem az olvasó egyetértését), a beszéd tárgya helyett a mondottak nyelvi megformáltságára, illetve életvilágbeli szituáltságára terelődik a figyelem. A Mit mond? mellé felzárkózik a Ki mondja? és Miért mondja? kérdése is.

A jelen kötetben olvasható szövegekből kitűnhet, hogy esetemben e termékeny fennakadás először is bizonyos retorikai önvizsgálathoz vezetett. Szinte valamennyi írásban ott kísért annak a bizonyos Énnak a problémája, aki időnként egy Minek álcázza magát, és általában sok gondot fordít saját szerzősége nyelvi meg- vagy meg nem formálására. Ennek a tudós beszélőnek e tanulmányokban fel-felbukkanó legfőbb „gondja” szövegen belüli és kívüli létezésének dilemmája, nyelvi és életvilágbeli szituáltságának viszonyba állíthatósága. E kérdésben kötetbeli Énem sajátos kombinációhoz folyamodik: szerzőségét vállalva kerülni igyekszik a nyelvileg megformált Minek mint az egyetértés („én és az olvasó”) és az egyként beszélés („mi, a szerzők”) alakzatának uniformizmusát, illetve univerzalizmusát (bár az előbbi egyáltalán nem ússza meg). Mivel ezáltal azonban a nyelvi létmódú és az életvilágbeli Én egybeesését sugalló ’eredeti’ diskurzus gyanúját is magára vonja, annak szemléltetésére is kísérletet tesz, hogy amiként a Miben nem lehet a tudományos beszéd bárki által igénybevehető olvasói-beszélői nullpontjaként közösködni, mert nincs egyetértés, sem egyként beszélés, akként az Én a várakozások ellenére még annál is kevésbé állíthatja önmagával való azonosságát. A nyelvi létmódú szerzői Én kötődése az életvilágbelihez egyik szempontjából sem teremt folytonosságot. A Ki? Miről? és Miért? egybekapcsolása csupán sajátos (néha évszámokban, néha azok ellenében, néha egyáltalán nem mérhető) dinamikát eredményez. Például oly módon, hogy a kötet tanulmányaiban „ugyanaz” a szerző (Én) „ugyanabban” a kérdésben nagyon különböző nézőpontok elfoglalásával és egymástól elmozduló következtetések megfogalmazásával pozícionálja önmagát. Igazolva ezzel azt a (szükségképpen ugyancsak viszonylagos) tapasztalatot, hogy a probléma sosem ugyanaz, és az sem, akit érint. Aki itt beszél, nem Mi, de bizonyos szempontból nem is Én. Amennyiben itt egyáltalán e tapasztalat közvetítéséről lehet beszélni, az a tizenkét tanulmánybeli Én pozitivitásának szóródása, és pedig nem a relativizmus tanulságával,

hanem a (kelleténél mindig hamarabb elkövetkező) visszavonásig tartó érvény bizonyosságával.

Ám a nyelvi és az életvilágbeli létezés dilemmája túl is megy a szerző önmagára irányuló kérdésén, hiszen e kérdést eleve tudományának köszönheti, és válaszait is annak művelésébe vezeti vissza. A szerzőre irányuló figyelmem valójában egy tudományos közösség feltételeinek és gyakorlatának körüljárása is, s ha az Énhez illő értelmezői gyakorlat keresésére nem 'vizsgálatok' útján kerül sor, az éppenséggel a Mi inkluzív és exkluzív közösségi szellemével szembeni fenntartásaimnak köszönhető. E másképp (egy Én számára is) élhető tudomány jegyében az a régi-új irodalmi antropológiai kérdés képezi tanulmányaim hátterét, hogy miképpen részese az irodalom a kultúra történetileg változó folyamatainak, az 'emberi' (ön)megismerésnek (ha egyáltalán az), illetve hogy kulturális-szimbolikus intézményrendszerként mely módokon ragadható meg és kommunikálható az életvilág más szimbolikus-strukturális szféráival való kapcsolata. Ezek a kérdések az irodalommal foglalkozást tehát nem elkülöníteni igyekeznek az 'élet' és a kultúra más területeitől (ahol az Én is elhelyezkedik), hanem – ha mégoly feszültségteli módon is – éppenséggel egybefonni azokkal. E megközelítés egy olyan, az utóbbi másfél évtized irodalom-, illetve kultúratudományi szemléletformáit meghatározó kérdéssel is egybekapcsolódik, hogy lehetséges-e a modernitásban szétdifferentiálódott – a Mi uniformizmusában és univerzalizmusában elidegenedett – ember- és társadalomtudományok új, holisztikus koncepció szerinti egybehangolása. A kultúratudományok diskurzusában osztozó irodalmi antropológiai gondolkodásmód kielezi az irodalom nyelviségének és világszerűségének régi konfliktusát – határsértések válnak elkerülhetetlenné. Ugyanakkor hasznosnak is bizonyul a kötetben szóhoz jutó Én számára (akárhányan is vannak), amennyiben az irodalomtudományt meghatározó kérdéseket is a történetileg változó 'emberi', illetve kulturális tapasztalat részének tekinti, és 'hozzáigazítja' a mindenkori változó ember- és tudo-

mányképhez. Amely együtt alakul az Énnel, s amelynek épp az Én a változója.

Hogy mindezek mögött mennyire Én vagyok (egy kalandozó természet), azt mutatja a tanulmányok kontroverz hermeneutikai szabadsága. Az *Én antropológiája* című fejezet tanulmányai azzal kísérleteznek, hogy szerzőket és szövegeket nem kímélve megnyissák az irodalmat a nem irodalmi, a világszerű irányába, amelynek kulcsalakjává és -alakzatává a szerző, a tudós, az olvasó személye, élménye, Énje válik. A *kultúra énjei* címet viselő fejezet tanulmányai viszont épp ellenkező irányú mozgást írnak le, amikor önmagukat (az Ént) sem sajnálva a 'világ' néhány bevett vonatkozását, 'énjét': az 'embert', a kultúrát és a nemzetet elemzik azok radikális nyelvisége, irodalmisága felől. Az így kirajzolódó kép értelemszerűen nélkülözi az egységet. A kötet harmadik, *Elbeszélő tudomány (Epilógus)* című fejezetének egyetlen tanulmánya jobb híján csak az újfajta tudományos szemléletmód gyakorolhatóságáról és 'élhetőségéről' elmondott *beszédre* vállalkozik (de arra örömmel).

Hogy a Miből előbújó Én sem magányos, arra bizonyítékkal szolgálhatnak azok a baráti és kollegiális közösségek, amelyekben nem az egyetértés és az egyként beszélés az elsődleges, hanem a termékeny elkülönбöződés. A körükben töltött személyes időre, a szegedi deKON-Csoport tevékenységében közreműködő barátaim, a szegedi Germán Filológiai Intézetben és az FWF 14727-es („Uralom, etnikai megkülönböztetés és irodalmiság”) osztrák-magyar kutatócsoportban dolgozó munkatársaim társaságában eltöltött (és még eltöltendő) évekre örömmel és köszönettel gondolok.

▪ AZ ÉN
ANTROPOLÓGIÁJA

■ ELBESZÉLŐ TUDOMÁNY. AZ IRODALMI ÉRTELMEZÉS TÜNÉKENY ESZMÉJÉRŐL

„Je moderner die moderne Welt wird, desto unvermeidlicher werden die Geisteswissenschaften: und zwar als erzählende Wissenschaften. Aber dürfen denn Wissenschaften erzählen?“

(ODO MARQUARD)

„[O]lyan pozíció ez, melyet mindannyian étellel töltünk meg, mikor szilárd hiteink és vélekedéseink egyik csoportját felváltják más hitek és vélekedések, magukkal hozva a gyakorlati tevékenységek vég nélküli sorát, melyet valamennyien képesek vagyunk ellátni.”

(STANLEY FISH)

Az olvasás (és írás) eseményszerű egyszerűségének, 'szingularitásának' gondolata régóta kísért az irodalomtudományban. Ugyanazt olvassák-e, akik címe és szerzője, különböző kiadásai szerint ugyanannak a szövegnek tekintett irodalmi művet vesznek a kezükbe? Ugyanaz a szöveg-e, amelynek az olvasó elsőre, másodszorra, sokadszorra lát neki, amelyről ítéletet alkot, amelyet másokkal megvitat, és egyáltalán, ugyanaz-e, aki másnap, harmadnap, évek múlva ugyanezt a tevékenységet folytatja? Vagy mindahányszor másról van szó, hiszen változunk, és más szövegről is – ami ugyanaz? S bár a hatvanas évektől napjainkig fokozatosan azok az irodalomtudományos elképzelések kerültek előtérbe, amelyek a változékonyságot részesítik előnyben a végérvényesség rovására, az egyszerűség gondolata mindmáig megőrizte nyugtalanító, a tudomány céljai, ideológiái tekintetében fenyegető természetét.

Ennek a kérdésnek kívánok a továbbiakban az egyszerűség eszméjének szempontjából támogatólag utánajárni, azaz a szándékkal, hogy újraértelmezsem általa azt, amit a legkellemetlenebbül érint, az irodalomtudomány megismerő és ismeretközvetítő gyakorlatát. E célhoz a legkülönbözőbb szerzőket vonultatom fel,¹ de nemcsak emiatt lesz az

¹ Például Friedrich Schleiermachert és az őt (át)értelmező Manfred Frankot, a Derridával folytatott (belső) vitában önmagát értelmző Hans-Georg Gada-

elmondandókban valami szedett-vedett – mintha az idézett szerzőket inkább a gyűjtő szeszélye, mintsem a hovatartozás hozta volna össze –, hanem annak köszönhetően is, hogy az 'egyszeri olvasás' eszméjében *eleve* van valami zavarba ejtően áttetsző és haszontalan: éppenséggel az, ami egyszeri, s ami az irodalmi értelmezés lehetőségeit feszegető legitimációs kérdésekhez vezet. Ezeket a tanulmánynak címet kölcsönző Odo Marquard útmutatása szerint igyekszem a túlzott értelemkeresés szélsőségei helyett a szerényebb hasznosságok medrébe terelni.²

Úgy tűnhet mégis, hogy az 'egyszeri olvasással' túlságosan elvonatkoztatok ahhoz, hogy megalapozhassak egy gyakorlatot. Más szóval, hogy elméletet kínálok, de módszert azt nem. Hisz amikortól az olvasás 'egyszeri', akkorra a rá vonatkozó általánosíthatóságoknak is a végére kellett érni – nincs tehát mit alkalmazni. Elmélet és alkalmazás múlhatatlan – 'még mindig' tudományos igényű – feszültsége ott fog tehát kísértetni a sorok között. De amire fény derül, az nemcsak az olvasás és az értelmezés változékonysága, hanem bármely változat (és módszer) megengedettsége is – csak legyen, aki éppen él vele. Amint az alábbiakban látható lesz, az olvasási élmény 'egyszeriségéből' levont következtetések termékenységet is engedékenyséjük igazol-

mert, az antropológiai kérdésfeltevések felé forduló Wolfgang Iser és Paul Ricoeur; de felbukkan – Bonyhai Gábor írásaihoz fűződő olvasmányaimnak köszönhetően – Lukács György heidelbergi esztétikája, valamint Radnóti Sándor, Kálmán C. György, Heller Ágnes, Stanley Fish és Norman H. Holland, s nem utolsósorban, ám mégis a háttérbe szorulva, Jacques Derrida és Samuel Weber, érintőlegesen Barbara Johnson és Paul de Man néhány rokonszenves gondolata.

² Az elbeszélő tudomány kifejezés (amely a magyar fordításban el-elkallódik) Odo Marquard íásaiban a szellemtudományok és a természettudományok régi vitája szempontjából bír jelentőséggel. A szellemtudományok „kompenzatorikus szerepére” vonatkozik 'a tudomány és a technika' elidegenedett világában. A jelen összefüggésben ennek továbbgondolására kerül sor egy szűkebb, de hasonlóan a saját tudományos előfeltételeivel birkózó szakterületen. Vö. Odo Marquard: A szellemtudományok nélkülözhetetlensége. In uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, 2001, Atlantisz, 343–360. o.

ja: az okfejtés végül átengedi helyét a módszerek – *szinte* – bármelyikének.³ Mindent megteszek tehát, hogy a jóváhagyott önkényességeket visszamenőleg azzal legitimáljam, hogy – ha eljött az ideje – az elmondottakat is felruházom az elmondottak tetszőlegességével.

E gyakorlati tünékenység példázataként idézhető az a bonyodalom, amit Lewis Carroll *Alice Csodaországban* című meseregényében a vigyori Fakutya okoz a királyi krokettpartin, azzal, hogy csak a feje jelenik meg. Amikor azt a Szív Királynő jó szokásához híven le akarja üttetni, kisebb zavar támad: a bakó úgy vélekedik, hogy „ő csak akkor tudja leütni valakinek a fejét, ha a fejhez test is tartozik, amelyről leütheti”; a király viszont erősködik, „hogy mindenkinek, akinek feje van, le lehet ütni a fejét”, s végül a királynő azzal érvel, „hogy ha az egész ügyet azon nyomban nem intézik el, ő bizony közben kivégeztet mindenkit”.⁴ Nem biztos, hogy a felkínált pozíciók valamennyi a problémához való (tudományos) viszonyulást kimerítik. Míg el nem árulom, kivel is tartok, azon fogok fáradozni, hogy meggyőzzem az olvasót arról, hogy ez az elmélet azért nem kínál módszert, mert ehhez a fejhez nem olyan test tartozik, amelyet azon értünk. Annyit tehát megígérhetek, hogy a Fakutyától némileg eltérő módon, mely egyébként a vonatkozó jelenetben „halványodni kezdett, s mire a Bakó visszatért a Hercegnővel [akinek a kutyája H. E.], végképp el is tűnt”,⁵ nem vonom majd ki magam egészen a konfliktusból, s ha alkalmammal nem is, de *tanúsággal* (egy másik testtel, amelynek viszont nem a feje számít) azért szolgálok majd.

³ Hisz „[a]mint leereszkedsz az előfeltevéseidet alátámasztó teoretikus érvelés magasából, ezek az előfeltevések újra otthonossá válnak számodra, és minden fenntartás nélkül magadénak fogod vallani őket”. Stanley Fish: Bizonyítás vagy meggyőzés: a kritikai tevékenység két modellje. Ford. Beck András. In *Az irodalom elméletei*. III. Szerk. Thomka Beáta. Pécs, 1997, Jelenkor, 5–26., itt 24. o.

⁴ Lewis Carroll: *Alice Csodaországban*. Ford. Kosztolányi Dezső. Budapest, 1974, Móra, 70. o.

⁵ Uo.

Szolgáljon kiindulásul Manfred Frank azon megfigyelése, amit röviden „a szubjektumfogalom jogfosztásának”⁶ nevez. Az *egyéni általános* [*Das individuelle Allgemeine*] című könyvében kifejtett véleménye szerint „a szigorú tudományosság módszerideálja felé forduló tudományágakra” és „a megértést magának a dolognak módszertanilag megragadhatatlan történésével” azonosító irányzatokra egyaránt az jellemző, hogy „a szubjektivitás innovatív teljesítményeit egyoldalúan az általánosnak alárendelt funkcióként határozzák meg”.⁷ E kritika egyik érintettje a pozitivistá/objektivistá irodalomtudomány (Frank a strukturalizmussal, valamint E. D. Hirsch-sel foglalkozik behatóbban), másik érintettje a heideggeri egzisztenciál-ontológiai hermeneutika (és gadameri alkalmazása). Éppúgy vonatkozik azonban dekonstruktivistá-posztstrukturalista szerzőkre is (például Jacques Lacanra és Jacques Derridára). A jelöltek jelölőktől való függőségéből, jelölők általi (poszt)strukturális megelőzöttségéből nem következik ugyanis, mondja Frank, hogy lehetséges volna az értelem és a tudat jelenségeit is a jelölők közötti pusztá binaritásokból levezetni.⁸ A posztstrukturalisták is (a tudomány objektivizmusával rokon) túlzásba esnek, amikor a strukturálódás folyamatában nem fordítanak elég figyelmet „a beszédet folytató [...] szubjektumra”.⁹

Mielőtt tovább lépnék ahhoz a kérdéshez, hogy miért és milyen formában is van szüksége Franknak (és lesz szükségem nekem is) a szubjektum fogalmára, érdemes röviden szemügyre venni, miféle „általánosság” az, aminek a „szubjektivitás innovatív teljesítménye *egyoldalúan* alárendelt

⁶ Manfred Frank: *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*. Frankfurt/M., 1985, Suhrkamp, 342. o. – A továbbiakban a tanulmány valamennyi jelöletlen fordítása a saját munkám. H. E.

⁷ Uo.

⁸ Ua. 88. o.

⁹ Ua. 288. o.

funkció[ja]ként” jelenik meg. Hiszen ennek az általános-ságnak az egyoldalúsága magától értetődő a módszeres tudományeszmény esetében, de már kevésbé belátható a heideggeri-gadameri hermeneutika vagy a dekonstruktivista-posztstrukturalista gondolkodásmód tekintetében. Frank kritikája pedig egyaránt vonatkozik a ’beszélő nyelv’ heideggeri eszméjére („Die Sprache spricht [...]. Die Sprache erwirkt und er-gibt erst den Menschen. So gedacht wäre der Mensch ein Versprechen der Sprache”),¹⁰ mint annak dekonstruktivista-posztstrukturalista ellenpárjára (amely például Paul de Man ironikus Heidegger-parafrázisában ölt formát: „*Die Sprache verspricht (sich)*; a nyelv, amilyen szükségyszerűen félrevezető, éppoly szükségyszerűen hordozza saját igazságának ígérletét”).¹¹ Legyen az bár a heideggeri „nyelvből szóló beszéd”¹² lényegisége vagy a jelölő jelölttel szembeni elsőbbségének posztstrukturalista tétele, a nyelvhasználó szubjektum nyelvi megelőzöttségének eszméje téves irányba terelheti a figyelmet, ha a nyelv elsőbbségének gondolatában a nyelv egy olyan kitüntetettsége dominál, amely azt egy már-már cselekvő, intencionális ’tudatként’ (vagy annak médiumaként, ’helyeként’) kezeli. (Mint a fenti Heidegger-, illetve de Man-idézetekben is.) Nem indokolt, ha a nyelvhasználó (szándékának, azaz jelöltjének, avagy saját jelöltségének) nyelvi megelőzöttsége a nyelvnek mint egy magasabb akaratnak a nem csupán metaforikus elképzelésébe csap át.

Mi több, a nyelv „saját igazságának [félrevezető] ígérete” a szemiózis bűvöletében élő szerzőket, ha lehet, még jobban hatalmába kerít(het)i, mint az alétheia irányában orientálódókat. Ezt problematizálja például Derrida, amikor a dekon-

¹⁰ Martin Heidegger: *Die Sprache*. In uő: *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt/M., 1985, Klostermann, 7–30., 12. o. (Gesamtausgabe 12. kötet.)

¹¹ Paul de Man: *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*. Ford. Fogarasi György. Szeged, 1999, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 372. o. – Vö. Jacques Derrida: *Mémoires. Paul de Man számára*. Ford. Simon Vanda. Budapest, 1998, Jószyöveg, 107–169. o.

¹² Martin Heidegger: *Útban a nyelvhez. Egy japán és egy kérdező párbeszédéből*. Ford. Tillmann J. A. Budapest, 1991, Helikon, 44. o.

strukció általi mindenkori megelőzöttség de Man-i gondolatán töpreng: „a dekonstrukció mindig már ott munkálkodik a művekben [...]. Nem alkalmazható utólag, kívülről, mint a modernitás valamiféle technikai eszköze. A szövegek maguktól dekonstruálódnak, elegendő emlékezni rá vagy rájuk.”¹³ Elhíhetjük-e, hogy a „művek” annyira öntörvényűek, hogy a dekonstrukciós mozgás számára „elegendő” a befogadói magatartás anamnézise. (És egyáltalán, honnan került ide az emlékezésnek ez az erősen metafizikus, bár elvileg „mindig már” felülírt ön-visszahozatala?) Ha hinni lehet épp de Mannak, „[a] metaforák sokkalta szívósabbak, mint a tények”¹⁴, megtörténhet, akár a dekonstrukció egyik legkedveltebb gondolatával is, hogy szó szerint vesszük, amit még véletlenül sem kellene.

Abban is a nyelvi előzetességnek ez a szemantikai *eluralkodása* nyilvánul meg Derrida de Man-parafrázisában, hogy a nyelv tulajdonságai minden további nélkül átörökökíthetők a szövegre, holott itt is nagyon sok ellenvetés adódhat. Kérdés, hogy amikor de Man tanúságot tesz a dekonstruktív nyelvmozgás szövegbeli áttetszőségéről, miközben az *écriture* szolgálatában áll, nem áll-e egyúttal egy (félrevezető) *logosé*-ban is. Más kérdés, hogy de Man vagy Derrida szövegei sokkal rafináltabbak is annál, hogy egy „a modernitás valamiféle technikai eszköze[kénti]”¹⁵ felhasználói vagy a jelen összefüggésben érvényes kritikusi magatartás ténylegesen megragadhassa azokat. Derrida idézett okfejtése például épp afelé a kérdés felé halad, hogy miképpen munkálkodott „Paul de Man életművében [is] *mindig már ott* [...] a dekonstrukció”.¹⁶ Lefordítva: hogy miképpen konstitutívak a dekonstrukció szempontjából azok az ellentmondások, amelyek épp a dekonstrukcióval kapcsolatban merülnek fel.

Hoznék ezért egy másik, szembeötlőbb példát is arra, amire Frank kifogása vonatkozik: J. Hillis Miller csakugyan

¹³ Jacques Derrida: *Mémoires*. 141. o. – Második kiem. H. E.

¹⁴ De Man: *Az olvasás allegóriái*. 15. o.

¹⁵ Derrida: *Mémoires*. 141. o.

¹⁶ Uo. – Kiem. H. E.

'szaván fogja' a dekonstrukciós nyelvszemléletet, amikor úgy fogalmaz, hogy „[e]gy szöveg heterogenitása (és azáltal a dekonstrukcióval szembeni védtelensége) abból a tényből származik, hogy két teljesen összeegyeztethetetlen dolgot állít egyszerre, vagy esetleg valami olyasmit állít, amit két összeegyeztethetetlen módon lehet interpretálni”.¹⁷ Sőt, Hillis Miller még az ebből származó olvasói kudarcot (tárgyasított formájában: a szöveg 'olvashatatlanságát') sem bízta annak végrehajtójára, avagy elszenvedőjére, feltételezi ugyanis, hogy „[a] szöveg maga is tematizálja ezt, metanyelvi kijelentések formájában”, vagyis „a kritikus segítsége nélkül is dekonstruálja magát, vagy éppen [...] kimondja saját apóriáját”.¹⁸ Valahol ezen a ponton ér végére a dekonstrukciós nyelvszemlélet demetaforizálódása: a nyelv mozgása 'testet öltött', konkrét megvalósulásában, a szövegben 'kézbe vehető', tetten érhető. Vagy egyszerűen nincs is, aki tetten érje: a szöveg a nyelv emanációja, a nyelv önmagáért való, abszolút tudás. A dekonstruktor pedig kivonja magát a lenullázott olvasószerepből, s olyan megvilágosulttá, beavatottá válik, aki mintegy osztozik ebben a tudásban – megtért a nyelv házába.¹⁹ Teljes az áttetszőség.

Ez utóbbit szeretné Frank a szöveg körüli cselekvéseket végrehajtó hermeneutikai szubjektum újraértelmezésével némileg megzavarni. Esze ágában sincs azonban azt egyoldalúan rehabilitálni, nem az olvasó (sem nem a szerző)²⁰ 'visszatéréséről' van ilyen értelemben szó. Inkább egybetoltni kívánja a pusztá funkcióvá minősített (sötét) olvasót a megvilágosulttal. A szubjektum e nagyon is körülhatárolt rehabilitációja csak ellensúlyozza az „általánosság” túlzását (a módszeres tudományoszménynek, valamint a filozófi-

¹⁷ J. Hillis Miller: A dekonstruktorok dekonstruálása. Ford. Szarka Attila. *Helikon*, 1994/1–2., 77–90., itt 88. o.

¹⁸ Uo. 89. o.

¹⁹ A dekonstruktor ilyen értelemben nem hitehagyó, hanem reformátor: *sacra scriptura sui ipsius interpres*, vallhatja Lutherrel.

²⁰ Vö. *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*. Szerk. Fotis Jannidis – Gerhard Lauer – Matiaz Martinez – Simone Winko. Tübingen, 1999, Niemeyer.

ai hermeneutikának, illetve a dekonstrukciónak engedelmeskedőket egyaránt), de nem esik egy másik általánosságba. Igaz, Frank sem ússza meg metaforák nélkül (én sem fogom, ha mondandóhoz érek): Saussure, Lacan és Sartre nyomán a nyelv „konstitutív ürességéről”²¹ beszél, és érti azon a nyelv előzetességének eszméjét. Az ’üresség’ a jelölők közti űr, a jelölt hiányának helye. Amiként azonban ez az üresség valójában *nincs* (amennyiben relationalitással helyettesítődik: a jelölők közti űr maga is jelölő), úgy válik egyúttal a szinguláris nyelvi aktusok (űrkítő) eseményszerűségének a metaforájává is. Míg a jelölt a jelölő uralmának van alávetve, a jelölő uralma Frank számára a nyelv használatának kiszolgáltatottja. A nyelv előtt jár a használatát kezdeményező szándéknak, de folyamatosan rá is van utalva. Csak a nyelvhasználó tevékeny közreműködésével lehetnek a mondás (még üres) lehetőségei mindig szökésben a mondandóhoz képest. Az üresség cselekvésszerű: a nyelvhasználó kilép a szakadék fölé – és megmenekül. A nyelvhasználói eseményszerűségeknek ebben a szinkronikus tárgyasulástól folyamatosan megvonódó diakroniájában – az űr mindig fennmarad – pillanthatók meg azok a mozzanatok, amelyeket a Frank-féle irodalmi kommunikációs modell hasznosít.

EGYSZERISÉG ■

Az irodalmi kommunikáció eseményszerű jellegének hangsúlyozásában Friedrich Schleiermacher legalább annyira érdekelt, mint Frank maga. Legalábbis erre utal az a szimbiotikus (rosszhiszeműen parazitikusnak is nevezhető) viszony, amely Frank idézett könyvét Schleiermacher hermeneutikájához fűzi. Az *egyéni általános* a Dilthey-étől és a Gadamerétől gyökeresen különböző Schleiermacher-képet alakít ki, amelynek jegyében – Lacan és Sartre felől olvasva –

²¹ Frank: *Das individuelle Allgemeine*. 317. o.

Schleiermacher már nem egy rossz értelemben vett beleélés-hermeneutika [*Einfühlungshermeneutik*] képviselője, hanem éppenséggel az 'egyszeri olvasás' egyik elméletalkotója. Életművének Franknál is szóba jövő azon (gazdag és töredékes) részével kapcsolatban, amely különböző rendszerezési kísérleteket tartalmaz szövegek (például az *Újszövetség*) értelmezésére, itt a következőket érdemes – a teljesség igénye nélkül – felidézni. A *Hermeneutika*, amely a megértés „művészetét”²² tárgyalja (mert van egy *Kritika* is, amely a tulajdonképpeni szöveggondozás tudományát), megkülönbözteti egymástól a megértés „grammatikai” és „pszichológiai” oldalát, valamint „komparatív” és „divinatorikus”²³ eljárás módját: míg a grammatikai értelmezés „a beszédet a nyelv részeként szemléli”, a pszichológiai értelmezés „a gondolkodó tényeként”,²⁴ s míg a mindkét értelmezésmódban alkalmazható komparatív eljárás a megszerzett (általános) ismeretekhez való viszonyításon alapul, az ugyancsak mindkét értelmezésmódban alkalmazható divinatorikus eljárás az egyedi, azaz egy még nem birtokolt egyéni tapasztalat megszerzésének módja. A két eljárás olyan módon feltételezi egymást, hogy az összehasonlítás-hoz kell(ett) lennie egy első tapasztalásnak, a teljesen újhoz viszont szükséges, hogy valamely már ismeretestől különbözzék. De nemcsak a komparatív és a divinatorikus eljárás rendeződik ekképp a hermeneutikai kör alakzatába, hanem a grammatikai és a pszichológiai értelmezés (valamint magasabb szinten a hermeneutika és a kritika műveletei)²⁵ is. A megértés művészet – érdemes ehhez a korai romantika

²² Friedrich Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*. Szerk. Manfred Frank. Frankfurt/M., 1999, Suhrkamp, 75. o.

²³ A kifejezések áttételéhez a következő fordítást használom: Friedrich Schleiermacher: A hermeneutika fogalmáról E. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben. In *Filozófiai hermeneutika*. Szerk. Csikós Ella – Lakatos László. Ford. Bacsó Béla, Laki János, Mezei György. Budapest, 1990, Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, 29–60. o.

²⁴ Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*. 77. o.

²⁵ Ua. 71. o.

egész problémavilágát hozzágondolni²⁶ –, mert a végtelenen van dolga, s ekképp maga is végtelen: a grammatikai megértés tökéletesítése a nyelv tökéletes ismeretét, a pszichológiai megértése az ember tökéletes ismeretét előfeltételezi, ám mindkét esetben csupán valamely „véges és meghatározottnak a végtelen és meghatározatlanból való létrehozatala”²⁷ történik, s ez a múltból a jövőbe irányuló ’végtelen feladatot’²⁸ eredményez.

Frank ott kapaszkodik fel a hermeneutikai körhintára, ahol Schleiermacher kitüntetett szerepet juttat a divinatorikus eljárásnak, amely kettős értelemben progresszív. Egyrészt a visszatekintő „történeti”²⁹ (komparatív) eljárás-móddal ellentétben a jövőre irányul („prófétikus”).³⁰ Másrészt nem pusztán meghaladó, hanem magában foglaló jellegű is: *az előre nem tudható új mindig az elmúlt aktuális formája*. Az a feladat, hogy „a beszédet először ugyanúgy, majd jobban értsük, mint létrehozója”,³¹ erre az időben folyamatosan előrehaladó helyettesítésre vonatkozik, s nem valamely visszafelé irányuló megismételhetőségre. E progresszivitással szemben a komparatív eljárás csupán feldolgozza és ellenőrzi azt, amit a divinatorikus eljárás – mindig tovább lépve – életre kelt. Csupán ezért

„[n]em szabad a kettőt elválasztani egymástól. Hiszen a divinációt csak a megerősítő összehasonlítás teszi biztossá, mert enélkül mindig fantasztikus/fanatikus maradhat. De a komparatív nem biztosít egységet. Szükséges, hogy az általános és a különös átjárják egymást, és ez csak divinációval lehetséges.”³² Úgy tűnik tehát, hogy a divináció az a kiemelt pont, ahol a hermeneutikai kör összезár. Ezt az ugrást egy ’még nem

²⁶ Vö. például Winfried Menninghaus: *Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*. Frankfurt/M., 1987, Suhrkamp.

²⁷ Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*. 80. o.

²⁸ Ua. 94. o.

²⁹ Ua. 93. o.

³⁰ Uo.

³¹ Ua. 94. o.

³² Ua. 170. o. – A fantasztikus/fanatikusról eltérőek a kiadói vélemények.

volt'-ba, az adott pillanatban még prófétikus jövőbe, azonosítja Frank a Saussure, Lacan és Sartre nyomán feltárt és könyve vezérmetaforájaként szolgáló, szökésben levő konstitutív nyelvi ürességgel. Nemcsak nyelvi, hanem irodalmi vonatkozásban is érvényes, hogy „a jelentések kommunikálható létét azok közvetíthetetlen [azaz re-prezentálhatatlan, s ezért divinációra szoruló H. E.] nemléte határozza meg”.³³

A divináció mint egy még nem létezett tapasztalat megszerzése (akárcsak annak előzményei és következményei, a komparatív eljárás, a grammatikai és a pszichológiai megértés is) hangsúlyozottan a nyelvhasználóhoz fűződő esemény, függetlenül attól, hogy az irodalmi kommunikáció modelljében az alkotást vagy a befogadást helyezzük-e előtérbe. Schleiermacher olvasója, akinek feladata, hogy jobban értse a szerzőt, mint az önmagát, a mindenkori nyelvi esemény végrehajtójaként részesedik a szerzőségben, a valamikori íráseseményt végrehajtó szerző pedig csak szövege olvasódásában (és csak annak időtartamára) kel (új alakban) életre. Ily módon maga a nyelvhasználat az, ami a mindenkori (író-olvasó) szubjektumban *megjelenül* (s nem annak szerzői-olvasói szubjektivitása).

Azonban ebben a felfogásban a nyelvhasználó egyszerre 'üres' és 'telített' is. Frank a Schleiermachertől kölcsönzött divinációt mint a jelentés „megteremtésének”,³⁴ illetve 'kitalálásának' tevékenységét két értelemben is „a jelentés *nem jelentésbeli* [*nicht-signifikant*] lehetőségfeltételének”³⁵ nevezi. E kettő közül a gyengébb, nyelvi szempont kapcsolódik a szubjektív ürességhez, az erősebb, nyelven túli szempont a szubjektív telítettséghez. Nyelvi szempontból azért nem jelentésbeli az egyszeri nyelvi esemény, mert csak a nyelv (a langue) egy már eddig is lehetőség szintű új konstellációját képezi. Hiszen „minden beszéd átlépi az általában mondha-

³³ Frank: *Das individuelle Allgemeine*. 312. o.

³⁴ Ua. 351. o.

³⁵ Ua. 328. o. – Kiem. H. E.

tó e virtualitásának a küszöbét, amikor annak készletét részben megőrzi, részben megújítja”.³⁶ Ha a divinációnak csak ez az aspektusa volna, az egyéni nyelvi teljesítmény teljes egészében egy önreferenciális, önmagát beszélő-megújító nyelv szolgálatában állna. A nyelvhasználó csupán egy olyan rendszer médiumaként szerepelne, amely rajta *élősködik*. A divinációnak ez a gyengébb nem jelentésbeli mozzanata Scheiermacher „objektív divinatorikus” módszerének is megfeleltethető, annak megsejtéseként, „hogy miképpen lesz a beszéd a nyelvi fejlődés állomásává”.³⁷

Akarva-akaratlanul van azonban Franknál a divinációnak mint egyéni nyelvi teljesítménynek egy másik nem jelentésbeli mozzanata is, az, amit – némi merészséggel – szubjektív telítettségnek nevezek. Ez a divináció mindenkorin nyelven túli (és mégsem a nyelven kívüli), *egyéni szituáltságra* vonatkozik. „Valamit valamiként felismerni [ugyanis] annyit jelent” – írja Frank –, „hogy annak önmagában jelentés nélküli pozitivitását egy (abban előzetesen semmilyen módon nem adott s általa sem nem igazolható, sem nem cáfolható) cél irányába meghaladjuk”. Csak ennek a valami (vagy valaki) másra irányultságnak a „fényében nyílik meg annak jelentése”.³⁸ *Ez a cél* (de nem a jelentés) *viszont* (alkotás és befogadás esetében egyaránt) *a nyelven túl keresendő*. A másra (mint a nyelvre) vonatkoztatottságnak ezzel a valójában hozzáférhetetlen nem jelentésbeli nyelven túliságával rokon Schleiermacher „szubjektív divinatorikus” módszere is, mint „a beszéd olyan utólagos megkonstruálása”, amely annak megsejtésében áll, hogy „miképpen fognak a beszéd tartalmazta gondolatok továbbhatni a beszélőben, illetve magára a beszélőre”.³⁹ E meghatározás elgondolkodtató

³⁶ Ua. 320. o.

³⁷ Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*. 94. o. – A két kategória (objektívén, illetve szubjektívén divinatorikus) párba állítása meglehetősen önkényes, amennyiben az eredeti összefüggésben egy másik párral is viszonyban állnak: az objektívén, illetve szubjektívén történeti (azaz komparatív) eljárásmoddal.

³⁸ Frank: *Das individuelle Allgemeine*. 310. o.

– az alkotás- és befogadáslélektant egybenyitó – jövőidejűsége szerint az eljárás úgy tekint vissza régi szövegekre és szerzőkre, ahogy azok a jövőbeli olvasóra – magára az olvasóra irányulnak, amint közreműködik a szerzőségben.⁴⁰ Az „objektív divinátorikustól” megkülönböztetett „szubjektív divinátorikus” eljárás mód szerint az olvasó a szöveget maga felől/felé értelmezi, mint amely múltból a jövőbe (csakis) a saját jelen(lét)én át vezet. A nyelvi teljesítményhez láthatatlanul és mégis önmagaként, egy beteljesülendő konkrét lehetőségként, hozzákapcsolódik annak mindenkori végrehajtója is.

Ugyancsak e nyelven túliság természetét világítja meg a schleiermacheri „stílus” fogalma, amely az alkotás azon összetevőjeként van meghatározva, mely „egy sémát láthatatlanul uraló bensőségességként [*Innerlichkeit*] nem szemiológiai (tehát nem is nyelvészeti) realitás”, s ekképp „nem hozzáférhető a fogalmi és a grammatikai elemzés számára”.⁴¹ A stílus az a mód, ahogy „a beszélő [és hozzáfűzhetjük: az olvasó H. E.] saját szinguláris intellektuális és életrajzi univerzumát szervezi”.⁴² E nyelven túli, ugyanakkor csak a nyelv által kommunikálható mozzanat szellemében Schleiermacher oly módon állítja például egymással szembe egy mű „fő-” és „mellékgondolatait”, hogy az előbbiekhöz „a mű egységét”⁴³, „a tartalom és forma egybefonódásában megvalósuló tiszta önmegnyilatkozást [*Selbstmanifestation*]”⁴⁴ kapcsolja, az utóbbiakhoz a szerző ’tiszttátlan’ beavatkozását, „önmagáról való megfeleldkezését” [*Sich-gehen-lassen*].⁴⁵ S talán nem véletlen, hogy a pszichológiai értelmezésben, amely a grammatikai értelmezéssel

³⁹ Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*. 94. o.

⁴⁰ Hendrik Birus szerint a szubjektív divináció jövő ideje egészen konkrétan a Jézus akaratát továbbörökítő Péterre és utódaira vonatkozik. Ettől prófétaikus. (Birus szóbeli közlése.)

⁴¹ Frank: *Das individuelle Allgemeine*. 316. o.

⁴² Ua. 320. o. – Kiem. H. E.

⁴³ Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*. 196. o.

⁴⁴ Ua. 192. o.

⁴⁵ Ua. 206. o.

szemben ugyanúgy latens (vagy elfojtott?) funkcionális ki-tüntetettséggel bír, mint a divinatorikus módszer a kompa-ratívval szemben, épp a mellékgondolatok tesznek szert na-gyobb jelentőségre. A nyelv a nyelv általi nyelven túli felől nyeri el végső (nem jelentésbeli) értelmét.

SZEMÉLYESSÉG ■

Ez utóbbi elképzelések, ha osztjuk példának okáért épp Schleiermacher nyelvi előzetességről alkotott véleményét – hogy „nincs gondolat beszéd nélkül”⁴⁶ –, meglehetősen me-résznek – vagy éppenséggel elavultnak – tűnnek. Még hihe-tetlenebbül hangzik Frank Sartre-hivatkozása, miszerint a stílus – a nyelvi szingularitás a maga nem jelentésbeli voltá-ban – „átélhető anélkül, hogy megismernénk”.⁴⁷ Az „átélhe-tőség”, mint a nyelvi esemény nyelven túli szubjektumra irányultságának kifejeződése, meglehetősen homályosan csengő kategória. Szerencsére ezzel kapcsolatban már két egészen másképp gondolkodó szerzőnek is van az eddigie-ket a maga módján megerősítő véleménye.

Egyikük a fiatal Lukács György, akinek heidelbergi eszté-tikája a művel szembeni befogadói feladatot ugyan a „tisztá élményszerűségben” magára találó „tisztá szubjektivitás”⁴⁸ megvalósításában jelöli ki, ennek elérésére azonban (az „eti-kai” és a „vallásos” szubjektumoktól eltérő módon) tagad-hatatlanul egy olyan „esztétikai” szubjektumot tart alkal-masnak, aki

„szubjektum, individuum, személyiség, a szó legigazabb érte-lmében ember, hiszen e szubjektum voltában egyáltalán nem bukkanhat fel semmi, ami valahogy transzcendens volna tiszta élményképességéhez képest, sőt minden tárgyiasságra nézve,

⁴⁶ Ua. 77. o.

⁴⁷ Frank: *Das individuelle Allgemeine*. 317. o. – Kiem. H. E.

⁴⁸ Lukács György: A szubjektum-objektum viszony az esztétikában. In uő: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete. Ifjúkori művek*. Ford. Tandori Dezső. Budapest, 1975, Magvető, 374. o.

amely itt adva van számára, a *tiszta átléphetőség* az egyetlen és abszolút kategória”.⁴⁹

Bár Lukács figyelme az empirikus szubjektumnak a normatív-esztétikai szubjektumra irányuló önmeghaladására irányul, a tiszta szubjektivitást mégis úgy jellemzi, mint ami „ki van szolgáltatva a tiszta élményszerűség hérakleitoszi folyamának”, mely „az immanensen hiánytalan beteljesülés diszkrét mozzanataiból áll”.⁵⁰ Ezen túlmenően az „esztétikai norma Kell-jében a szubjektumok gyökeres eltérése a követelmény”,⁵¹ aminek következtében „az – egészként tekintett – esztétikai szférán belül olyan önálló kvázi szférák keletkeznek, amelyek mindegyike a tiszta szubjektivitás egy-egy, a többiekkel egyenértékű, de tőlük teljesen különmemű, megvalósulási helyét képviseli”.⁵²

Hasonló kétirányúságot fedezhetni itt fel, mint a schleiermacheri fő- és mellékgondolatok jelentőségének megosztottságában. Ahogy a főgondolatok természetesen már megnevezésükben előnyt élveznek a mellékgondolatokkal szemben, úgy esik itt a hangsúly a „tiszta”-ra. Ám amiképp a pszichológiai értelmezésben a mellékgondolatok s a divinatorikus eljárásban a szubjektív összetevők játszanak nagyobb szerepet, s tesz szert általuk – latens vagy elfojtott módon – a pszichológiai értelmezés is a grammatikainál nagyobb jelentőségre, akképp nyomja el Lukács rendszerében a „tiszta” kitüntetettségét az esztétikai élmény „nem metafizikai” jellegének hangsúlyozása. Eszerint bármely kísérlében, amely „arra tör, hogy kivédje az énnel ezt a »lényeg nélküli« szubjektivitás-műveletekre szakadását, és helyreállítsa a szubsztanciális egységet”, csupán a „metafizikai egységösztön”⁵³ nyilvánul meg. S bár a tiszta önmagaság szétszakadottságának paradoxona Lukács szerint csak az esztétika „szférá[já]tól idegen nézőpontból”⁵⁴ adódik, épp

⁴⁹ Ua. 342. o. – Kiem. H. E.

⁵⁰ Ua. 374. o.

⁵¹ Ua. 365. o.

⁵² Ua. 374. o.

⁵³ Ua. 375. o.

ez az idegenség világít rá arra a súlyos (bár nyilvánvaló) következményre, amit Frank is csak körülírni mer: hogy az esztétikai élmény (az egyszeri nyelvi esemény átéltsége) mint olyan *közvetíthetetlen*.

A Frank és Schleiermacher belátásaihoz kapcsolódó másik másképp gondolkodó Norman N. Holland, akinek olvasói-válasz kritikái [*reader-response criticism*] gyakorlata kísértetiesen közel jár az 'egyszeri olvasás' kommunikálhatóságának alább kifejtendő feltételeihez, ám mégis gyökeresen különbözik tőle. A témával mindenképpen rokon azonban elmélete, amely szerint „[a]zt az egységet, amelyet irodalmi szövegek mélyén találni vélünk, mélyen átítatja az az identitás, amely megtalálja az egységet”.⁵⁴ Holland szerint a szöveg, illetve az én tapasztalati zűrzavarában keresett koherencia az előbbi esetében az arisztotelészi „egység”,⁵⁶ az utóbbi esetében az egységként funkcionáló „identitás” fogalmában ragadható meg. Az én ezt az egységképző „identitás-témát” keresi a szövegben, ami úgy értendő, hogy e téma konstruktív megtalálása egyben a szöveg megértésének kizárólagos feltétele is. „Lényegében minden egyes olvasó újrateremti a műalkotást saját identitás-témája körül”.⁵⁷ A pszichoanalitikus Holland számára innen már csak egy lépés, hogy arra a következtetésre jusson, miszerint „az értelmezési különbségeket az értelmezők személyiségi különbségeinek vizsgálatán keresztül tudjuk leginkább megmagyarázni”.⁵⁸ Viszont az is igaz, hogy „amikor megraga-

⁵⁴ Ua. 375. o.

⁵⁵ Norman N. Holland: EGYSEG IDENTITÁS SZÖVEG ÉN. Ford. Török Attila. In *Testes Könyv*. I. Szerk. Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor s. k. – Odorics Ferenc. Szeged, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 283–304., itt 290. o.

⁵⁶ „[A] tragédia teljes és egész cselekvés utánzása, és van bizonyos nagysága.” Arisztotelész: *Poétika és más költészeti íráskok*. Ford. Ritoók Zsigmond. Budapest, 1997, PannonKlett, 41. o. – Vö. Bernáth Árpád: Arisztotelész *Poetikája* és magyar fordítása. In uő: *Építőkövek a lehetséges világok poétikájához. Tanulmánygyűjtemény*. Szeged, Ictus – JATE Irodalomelmélet Csoport, 1998. 151–159., itt 155. o., illetve lásd Paul Ricœur Arisztotelészről idézett gondolatait jelen kötet *Fikció-önletraiz. Filozófiai antropológiai vázlat* című tanulmányában. 67. o.

⁵⁷ Holland: EGYSEG IDENTITÁS SZÖVEG ÉN. 295. o.

dom egy általam tanulmányozott irodalmi szöveg egységét vagy egy személyiség identitás-témáját, ezt [is csak H. E.] oly módon teszem, amely rám, azaz saját identitás-témámra nézve jellemző”.⁵⁹ Mivel következképpen az identitásélmény pszichoanalitikus feldolgozása is identitás-témákhoz kötött és feltárásának kísérlete végtelen (ön)értelmezésbe fullad, az olvasás identitás-témáknak kiszolgáltatott élménye Holland gondolatmenete szerint is közölhetetlennek bizonyul.

Az olvasás (és írás) nyelvi eseményének a legkülönbözőbb szerzők gondolatmenetében felbukkanó nyelven túli szubjektumra vonatkoztatottsága – egyéni irányultsága (Frank), pszichologizmusa (Schleiermacher), tiszta szubjektivitása (Lukács), identitás-témákhoz kötöttsége (Holland) – könnyen magára vonhatja a szubjektivizmus gyanúját. Szó sincs azonban arról, hogy az ilyen értelemben vett esztétikai aktus végrehajtója ura volna a helyzetnek vagy önmagának. *‘Egyszeri’ a szubjektív esemény, nemcsak szingularitása, hanem korlátozottsága miatt is.* Erre a konstitutív korlátozottságra vonatkoztathatók Gadamer okfejtései az esztétikai tapasztalat szubjektív eseményszerűségéről. Az „esztétikai tudat magatartásmódja” olyan – Gadamer konkrét példáiban az ünnepen, a szakrális színjátékon stb.-n való – részvétel, amelyet „nem szabad a szubjektivitás viselkedésének, a szubjektum önrendelkezésének tekinteni, hanem afelől kell elgondolni, amit szemlél”.⁶⁰ A művészet játékánál való „nállalétnak, mint az emberi viselkedés szubjektív teljesítményének, magunkon-kívül-lét jellege van”.⁶¹ A néző „önmagával való kontinuitása”, amely egyben a „hatástörténeti tudat” létformáját és a „horizont-összeolvadás” hermeneutikai modelljét is prefigurálja, nem más, mint „eksztatikus önfeledtség”.⁶² A szubjektum ebben az

⁵⁸ Ua. 292. o.

⁵⁹ Ua. 290. o. – Kiem. H. E.

⁶⁰ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.* Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, 1984, Gondolat, 101. o.

⁶¹ Ua. 101. o.

ontologikus ájultságban elszenvedi létének igazságát. Ugyancsak hasonló összefüggésben állítja szembe Radnóti Sándor a premodern művészet „inspirációs modelljének” olvasóját, aki „reflektált tudás nélkül, mámoros önkívületben részesedik a szöveg mágneses hatásában”,⁶³ az irodalomtudomány „olvasásfordulatának” „zseniális olvasó[jával]”⁶⁴ mint a szerzői kitüntetettség recepcióközpontú ellenpárjával.

Viszont pontosítható a szubjektivizmus gyanúja az *esemény* szubjektivizmusának, *egyediségének* csapdájaként is. Ezzel kapcsolatban érdemes felidézni az egyszeri nyelvi esemény nem jelentésbeli voltának Frank kapcsán bevezetett gyengébb (nyelvi) és erősebb (nyelven túli) szempontját. Az esemény szubjektív egyszerűsége a gyengébb verzió szerint egyértelműen a nyelv szolgálatában áll. Az erősebb verzió értelmében viszont bizonyos mértékben a nyelv szegődik az egyéni körülmények szolgálatába. Az első esetben a performatív „éppen-így-és-nem-másképp” újítást jelent a meglevő szempontjából, ám egyáltalán nem *egyedülálló*. Az újítás, a megvalósult nyelvi lehetőség rendszerimmanens esemény: a nyelv már mindig is ott volt, ahová a változás vezet. Hisz az iterálhatóságot, a nem identikus ismétlés alakzatát – hogy végre Derrida is szót kapjon – éppen „ismételhetősége hozza létre”.⁶⁵ „*Einmal ist keinmal*” – írja Samuel Weber –, „ha az első alkalom [*das eine Mal*] csak ismétlés által válik azzá, aminek »tulajdonképpen lennie kell«”.⁶⁶ A második esetben a nyelvi esemény egyszerűségét valóban olyan körülmények garantálják, amelyek azt individualitásuk által különböztetik meg

⁶² Ua. 103. o.

⁶³ Radnóti Sándor: *A piknik*. In uő: *A piknik. Írások a kritikáról*. Budapest, 2000, Magvető, 48–104., itt 61. o.

⁶⁴ Ua. 63. o.

⁶⁵ Jacques Derrida: *Signatur, Ereignis, Kontext* [Signature Événement Contexte]. Ford. Donald Watts Tuckwiller. In uő: *Randgänge der Philosophie*. Wien, 1988, Passagen, 291–314., itt 298. o.

⁶⁶ Samuel Weber: „*Einmal ist Keinmal*”. *Das Wiederholbare und das Singuläre*. In *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft*. Szerk. Gerhard Neumann. Stuttgart–Weimar, 1997, Metzler, 434–448., itt 439. o.

⁶⁷ Az „elbeszített azonosság” témájához lásd jelen kötet *Fikció-önéletrajz. Filozófiai antropológiai vázlat* című tanulmányát. 71. o.

mások – vagy ugyanannak a szubjektumnak másik – eseményeitől (írás-, illetve olvasásaktusaitól). Ezekről a szubjektív körülményekről azonban egyrészt azt mondhatni, hogy az eseményt átélő számára akaratlan, véletlenszerű momentumok, a szubjektum szándékai szempontjából mellékesek, akárcsak Schleiermacher mellékgondolatai. Másrészt egybeesésük az esemény pillanatának foglya marad. Véletlenül csak akkortól vált sorsszerűségbe, amikor átmegy az élettörténet, az identitás folyamatosságának narratív ismételhetségiébe.⁶⁷ A megismételhetetlen maradék: az átéltség (Frank, Lukács) vagy az önfeledtség (Gadamer) lényegi pillanata pedig „asszimilálhatatlan”.⁶⁸ „Hallgatásra kényszerül, aki tiszta közvetlenséget akar”⁶⁹ – foglalható össze ennek az olvasás(írás)fenomenológiai excentrikának a tanulsága a Weber idézte Karl Heinz Haag szavaival.

▪ ÉLMÉNYBESZÁMOLÓK

Nem véletlenül nevezi (az egyszerűség dolgában cseppet sem ártatlan)⁷⁰ Gadamer Lukács (és Valéry) ilyesfajta nézeteit „hermeneutikai nihilizmusnak”.⁷¹ S az egyszerűség legtalálóbb megfogalmazását is ő idézi (Oskar Beckertől): „Temporálisan tekintve a mű csak egy pillanatra [azaz most] van,

⁶⁸ Karl Heinz Haag: Das Unwiederholbare. In *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*. Szerk. Max Horkheimer. Frankfurt/M., 1963, Europäische Verlagsanstalt, 152–161., itt 160. o.

⁶⁹ Uo.

⁷⁰ Gadamer radikalizmusának kérdéséhez vö. Bacsó Béla: H.-G. Gadamer, a hűtlen hermeneuta? In uő: „Mert nem mi tudunk...”. *Filozófiai és művészettelméleti írások*. Budapest, 1999, Kijárat, 115–126. o.; Hermeneutika és dekonstrukció viszonyához vö. Kuicsár Szabó Ernő: A „befejezett” műalkotás – a befogadás illúziója és az olvasás retorikája között. Az esztétikai tapasztalat nyelviségének kérdéséhez. In uő: *A megértés alakzatai*. Budapest, 1998, Csokonai, 20–29. o.; Böhm Gábor: Irodalom, filozófia, nyelv (használat). In *Irodalom, nyelv, kultúra. Exkurzus. Bagi Zsolt, Böhm Gábor, Kálmán C. György, Kiss Gábor Zoltán, Orbán Jolán, Rácz I. Péter tanulmányai*. Pécs, 1998, Jelenkor, 33–63. o.

⁷¹ Gadamer: *Igazság és módszer*. 84. o. – Részletesebben lásd jelen kötet *Strukturalizmus, hermeneutika, antropológia*. (Bonyhai Gábor összegyűjtött munkái) című tanulmányában. 52. o.

a mű »most« ez a mű, s már most nem az!⁷² Ha hihetünk az eddig idézett szerzőknek, s ha mindazok ellenében, akiket nem idéztem, megerősítve látjuk azt a feltevést, miszerint az irodalmi szöveg csak abban az aktusban hozzáférhető, és abban sem ugyanakként, aminek végrehajtója az író-olvasó szubjektum, komoly nehézségek elébe nézünk. Ez az a pillanat, amelyről már a dolgozat elején kilátásba helyeztem, hogy érdemes lesz átugrani, és pedig Odo Marquard azon tanácsát követve, miszerint súlyos és végletes (tudományelméleti) *Mi végre?*-kérdések megválaszolása helyett néha hasznosabb a *Miért ne?* típusú kérdésekkel, illetve válaszokkal előhozakodni.⁷³ Valahogy így: Miért ne lehetne tehát az elmondottak ellenére értelmezői gyakorlat?

Az olvasás, illetve értelmezés lehetőségeinek ugyancsak metaforikus mini modelljét (a probléma közhelyeit) a következőképpen foglalnám össze. Frank és Schleiermacher elképzeléseinek ismertetésekor úgy fogalmaztam, hogy a nyelv működés mintegy *megjelenül* az író-olvasó szubjektumban mint az egyszeri nyelvi esemény végrehajtójában. Az ő pillanata az, amiről tágabb értelemben mint nyelvi, szűkebb értelemben mint esztétikai eseményről szó van. Benne válik a nyelvi mechanizmus jelenvalóvá, általa teljessül be az absztraktságában nemlétező, és pedig függetlenül attól, hogy a szubjektum íróként vagy olvasóként válik az esemény tevékeny részesévé. (Erre utal Schleiermacher idézett eszméje az olvasó elvi szerzőségéről és az annak megfordításaként adódó következtetés a szerző olvasottságának jelentőségére.) Ebben a hermeneutikai adottságban szeretném egy másik eseményyszerűség feltételét is megpillantani. A szubjektum e másik szempontból már – a szociológiailag (intézményi, hatalmi stb. aspektusból) most homályban hagyandó – hivatásos író-olvasó szubjektum volna, aki más írók-olvasók hallgatólagos 'jelen-létében'

⁷² Uo.

⁷³ L. Odo Marquard: Az értelem reményének fogyókúrája. In uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. 251–274. o.; valamint jelen kötet Nyárs Béla: *Tábori leis géniusz – tíz év múlva. Beszéd* című epilógusát. 268. sk.

előadja, *megjeleníti* a nyelvműködés eseményét – aki valami-
féle élménybeszámolót tart. Az így értett hivatásos olvasó
tényleges szerzőként is kamatoztatja: megkettőzi, tárgya-
sítja a maga elvi szerzőségét, annak a közösségnek a másod-
lagos szubjektumaként, amelynek olvasó-beszámoló ese-
ményeiben ugyancsak az esztétikai olvasás tapasztalatá-
nak nyelve működik, éspedig ugyancsak tekintet nélkül
arra, hogy éppen írják-e vagy olvassák.

Először is a hivatásos olvasó-szerző lélektanáról egy-két
szót. Az az állítás, hogy élménybeszámolót tart, az iroda-
lomtudomány szempontjából zavarba ejtő személyességet
és elgondolkodtató *időbeliséget* implikál. A *személyesség* kér-
désével kapcsolatban Frank arra a következtetésre jut, hogy
az, amit egy értelmezői esemény létrehoz, amit tehát ko-
rábbi nem voltsága jellemez, motivált, de bizonyíthatat-
lan.⁷⁴ Megértésre szorul (hogy hogyan is vált lehetségessé),
de nem magyarázatra (hogy mi tette szükségessé).⁷⁵ Nem
teleologikus, hanem teleonomikus szemléletmódot köve-
tel: utólag magyarázható, de nem szükségszerű, hogy ép-
pen úgy kellett lennie. Abban pedig, ahogy történt, minden
lehetséges körülmény szerepet játszik – olyanok is, ame-
lyek nem tartoznak szükségszerűen a dolog természetéhez.
Ez utóbbiak közé sorolhatók például mindazok az életkö-
rülmények és véletlenek, amelyek az értelmező személyé-
hez, az esemény helyéhez és idejéhez fűződnek. Kálmán C.
György óvatosabb megfogalmazásában: „mindig van tere
annak, hogy más tényezők is betolakodjanak a képbe: mint
a társadalmi és műveltségi háttér, nem, történelmi tapaszt-
alatok és *hasonlók*”.⁷⁶ A személyes érintettségnek ez a prob-
lémája nem irodalomtudományos berkekben is sok bonyo-
dalmat okoz, elég az utóbbi évtizedek kulturális antropoló-

⁷⁴ Frank: *Das individuelle Allgemeine*. 323. o.

⁷⁵ Vö. Georg Henrik von Wright: *Erzählen und Verstehen* [Explanation and Understanding]. Ford. Günther Grewendorf – Georg Meggle. Frankfurt/M., 1974, Athäneum–Fischer, 62. o.

⁷⁶ Kálmán C. György: Mi a baj az értelmezői közösségekkel? In uő: *Térgyógyászat* [Therapy]. Budapest, 1998, Balassi, 135–165., itt 145. o. – Kiem. H. E.

giai vitáira gondolni, amelyek – többek között – Bronislaw Malinowski naplóinak megjelentetésével vették kezdetüket. Az etnológia tudományos megalapozójának személyes feljegyzései elárulták, mi minden szorul ki a tudományos leírásból és marad elfojtva mégis benne.⁷⁷

A másik szempontra, a beszámoló időbeliségére az élményszerűség és az átélhetőség pillanatnyisága nyomja rá bélyegét. Ami a mégoly értelmező jellegű – a szerzőkénti megkettőződés szándékától kísért – olvasásban történik, annak csak utólagos rekonstrukciója, története hozzáférhető. Mások számára nem maga az esemény, hanem annak narratív megjelenítése válik hozzáférhetővé. A hermeneutika, hangsúlyozza Schleiermacher mindjárt idézett műve elején, „[c]sak a megértés művészete s nem egyben az értelem [Verständnis] kifejtéséé is. Ez utóbbi csak a művészettről való beszédnek és írásnak egyik speciális területe volna, amely általános elvektől függene”.⁷⁸ Az itt megemlített „általános elvek” problémájára is mindjárt sort kerítek, de előbb a szóban forgó elhatároláshoz. Nem is annyira az időbeliség az elsődleges szempont itt, hanem a hozzáférhetetlen olvasásese-mény logikai előzetessége. Ezen az a szükségyszerűség sem változtat, hogy az elsődleges tapasztalás módja természetesen kulturálisan és közösségileg meghatározott. Az előzetes meghatározottságoktól a fenti olvasásfenomenológia értelmében ugyanis az határolja el, ami benne egyszeri: egyrészt újszerű, másrészt uralhatatlan. „Az olvasás megosztott és heterogén” – írja Jonathan Culler Fishsel kapcsolatban – „referenciapontként csakis akkor használható, ha történetté áll össze, ha narratívaként építhető fel.”⁷⁹ Culler úgy vélekedik, hogy amikor Fish az olvasás időbeli tapasza-

⁷⁷ N. Kovács Tímea: Kultúra – szöveg – reprezentáció: kulturális antropológia és irodalomtudomány. *Helikon*, 1999/4, 479–493., itt 481. o.; a témához részletesebben lásd jelen kötet *Irodalom és antropológia – mi van a közöttük?* című tanulmányát. 138–141. o.

⁷⁸ Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*. 75. o.

⁷⁹ Jonathan Culler: *Dekonstrukció. Elmélet és kritika a strukturalizmus után*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, 1997, Osiris, 95. o.

latát elemzi, vagyis „az olvasó fokozatosan kialakuló válaszait az időben egymást követő szavakra”,⁸⁰ már akkor sem magát a folyamatot ragadja meg, hanem annak másodlagos tapasztalatát. „Olvasni annyi, mint az olvasó szerepét eljátszani, értelmezni pedig annyi, mint az olvasás tapasztalatát tételezni.”⁸¹ Szükséges, hogy az élménybeli, mégoly tanult kiszolgáltatottsághoz is utólag rendeljük hozzá az élmény apperceptív sokféleségét egybefogó (narratív) Én egységét. S ez még akkor is így van, ha az olvasás tapasztalatát az Én alkalmasint fordultatos (peripeteiák szaggatta) olvasástörténetként inszcenírozza.⁸²

▪ DRÁMAI TÖRTÉNET

A fenti minimmodell legizgalmasabb és legrázósabb mozzanata mégis az a megállapítás, hogy a saját olvasástevékenységükkel ilyen megosztott viszonyban álló hivatásos olvasók közösségében *mint olyanban* is megismétlődik a szubjektív eseményszerűség performatív minősége. E közösségi szubjektum szinguláris nyelvhasználatának következményei igencsak megterhelik a tudományos eszményt. Amint Schleiermacher szándékolt és bűjtatott elgondolásainak fenti olvasata is mutatja, ide – legalábbis főgondolatai szintjén – már a divináció mestere sem akart volna kilyukadni. Hisz a művészetről való beszédnek és írásnak ez a speciális területe mégiscsak „általános elveket” kellene kövessen.

Pedig nincs is olyan *ördögös* dologról szó. Mielőtt a szóban forgó közösségi szubjektum hogyanlétéhez érnénk, induljunk ki egy beláthatóbb szóhasználatból. Az „értelmezői közösségek” fogalmát és problémáit elemezve Kálmán C. György idézi Stanley Fish azon megállapítását, miszerint e közösségeken belül „az elfogadhatóság határait folytono-

⁸⁰ Ua. 52. o.

⁸¹ Ua. 92. o.

⁸² A kérdéshez részletesebben lásd jelen kötet *Én, avagy a narratív ész kritikája* című tanulmányát. 108. skk.

san újrarajzolják”.⁸³ Abban, hogy „minden egyes értelmezés megalkot egy közösséget”,⁸⁴ hogy tehát a közösség feltételezett „általános elveinek” használata egyben a közösség folyamatos újraformálását is jelenti, az egyszeri nyelvi esemény szingularitását vélem felismerni. A tevékeny részvételt követően az általános elvek sem azok már, amik voltak, amitől a közösségben gondolkodás láthatóan nem veszti el az értelmét. Az eseményszerűség hangsúlyozása nem befolyásolja azt aényt, hogy „minden értelmezés logikailag előfeltételez egy értelmezői közösséget, amennyiben előfeltételez nyelvet, nyelvjárást, kultúrát, műveltség-háttérrel, más szövegeket”, illetve hogy „az értelmezés igényét meghatározott társadalmi környezet kényszeríti rá az értelmezőkre”.⁸⁵ Viszont átértelmeződik az egymást követő, egymással kapcsolatban álló értelmezések (élménybeszámolók) viszonya s ezáltal az általános elvek megfogalmazhatósága is. Az értelmezések transzcendens tárgyukat (a szöveget) a fenti olvasásfenomenológia értelmében már rég elveszítették, a jelen összefüggésben pedig megvonódik tőlük a transzcendens kontextusnak, a tudományos közmegegyezésnek és közértésnek, vagyis az elvek statikájának – de nem maguknak az elveknek! – a lehetősége is.

E problémának van egy másik mozzanata is. Amint arra Kálmán C. – ha nem is minden ponton egyetértőleg – rámutat, az értelmezői közösség fogalmának határproblémája abban áll, hogy határainak kijelölhetősége s egyúttal a közösség megragadhatósága, szótárának elkészíthetősége azon előfeltevésén alapul, amely – ha tartható volna – egyben az értelmezői közösségek fogalmát is fölöslegessé tenné. Egy közösség önmagaként (s egyúttal a ’másikjaiként’) való elkülönítésével egy a közösségeket egymáshoz mérő egységes tudományos rendszer és annak nyelve is megteremtődne. Szerencsére úgy tűnik, hogy értelmezői közösségek csak

⁸³ Kálmán C. György: Mi a baj az értelmezői közösségekkel? 160. o.

⁸⁴ Ua. 161. o.

⁸⁵ Ua. 159. o.

gyakorlatilag vannak, elméletileg (elveik szerint megragadható módon) azonban nincsenek.⁸⁶ Az értelmezői közösség megléte és hogyan léte, akárcsak az értelmezői tevékenység maga, amely fenntartja és működteti, megértésre szorul (hogy miképp is vált lehetségessé), de nem magyarázatra (hogy mi tette és teszi szükségessé). Ebből elméletalkotói sem vonhatják ki magukat, hiszen ők is csak értelmezéseket hoznak létre: a közösség értelmezéseit. A nyelvi érintettségtől a metanyelvi kísérletek sem mentesülnek.⁸⁷

Negatívan fogalmazva, e gyakorlati eszméje a prognosztizálhatósággal, az identikus ismételhetőséggel és egymást értéssel szembeállítja az „éppen-így-és-nem-másképp” kontingenciáját, az iterabilitást és a félreérthetőséget. Az „éppen-így-és-nem-másképp” feltételei között „az ember hisz abban, amit hisz, mégpedig fenntartás nélkül”,⁸⁸ de „valamikor a jövőben esetleg másképpen fogok gondolkodni, mint ma”,⁸⁹ és *csak azért* fogom haladásnak érezni, „mert a haladás érzete óhatatlanul következik abból a határozottságból, mellyel hiteinkhez ragaszkodunk”.⁹⁰ „Mivel ma igazam van, nem lehetett tegnap is igazam” – ez a haladás aligha implikál fejlődést, még kevésbé egy végső igazság felé haladást. Ugyanez jellemzi több beszélő egymáshoz való viszonyát. Az ’élménybeszámolók’ iterálják, de nem ismétlik egymást. „[A]z »igen, de...« fordulata, az újdonság, az eltérés, a folytonos módosítás”⁹¹ uralkodó szerkezete jellemzi őket, s nem az elérendő transzcendens célban való közösködés. Az ’értem, amit kérdezel/mondasz, és azzal, amit mondasz érték vagy nem érték egyet’ típusú diszkurzív megállapodás egyben a beszédfolyam megáll(apod)ása volna. A tudományos diskurzus kérdés-válasz szerkezete –

⁸⁶ Ua. 161. o.

⁸⁷ Vö. Kálmán C. György: Elméletalkotói közösségek. In *Irodalom, nyelv, kultúra*. 159–178., itt 166. o.; Frank: *Das individuelle Allgemeine*. 348. o.

⁸⁸ Fish: Bizonyítás vagy meggyőzés: a kritikai tevékenység két modellje. 11. o.

⁸⁹ Ua. 10. o.

⁹⁰ Ua. 12. o.

⁹¹ Kálmán C. György: Elméletalkotói közösségek. 160. o.

szerencsére – olyan, hogy senki sem szeret arra a kérdésre válaszolni, amit (már) feltettek neki. Ehelyett a szándékolt vagy szándékolatlan félreértés adja meg a diskurzus tulajdonképpeni lendületét. Az viszi előre, hogy *a beszélő meg van győződve saját igazáról, és közösségi szinten mindig annak van igaza, aki éppen beszél*. Az 'előttem szólóhoz való olyan-fajta kapcsolódás' fűzi tehát egybe az értelmezői közösség produkcióit, amelyet Barbara Johnson találóan ír le az ismétlési kényszer pszichoanalitikus fogalmával. Ha van ismétlés, az szándékolatlan: „Az így létrejövő aszimmetrikus, örvényszerű struktúrába – a jelenlegit is beleértve – egyetlen elemzés sem hatolhat be anélkül, hogy ne alakítaná át vagy ismételné meg a sorozat más elemeit, amelyek így nem kapcsolódnak stabilan egymáshoz, de ennek ellenére bizonyos állandónak tekinthető hatásokat váltanak ki.”⁹²

A pozitív végkicsengés céljából keressünk most egy másik perspektívát, s a közösség zshivaja (sokfélesége) helyett szenteljünk figyelmet a közösség szubjektumának (szinguláris identitásának). A hivatásos olvasók nem egyszerűen azzal hajtják végre a közösség nyelve által rájuk rótt feladatot, hogy egyszeri olvasáseseményekbe bocsátkoznak, hanem azzal, hogy az ehhez fűződő tapasztalatot, saját elvi szerzőségüket 'tényleges' szerzőséggel párosuló élménybe-számolóikban megkettőzik. Annak a tapasztalatnak, amiről beszámolnak, saját nyelvisége van, s erre való tekintettel mondható, hogy a szubjektumban maga a közösség bocsátkozik egyszeri nyelvi eseményekbe. E másodlagos (közösségi) performancia nem valamiféle, a mindenkori végrehajtója általi tudatos hozzáállást vagy szerepvállalást jelöl.⁹³ Az elsődleges performanciához hasonlóan itt sem tudatos, ami történik (a beszélő itt sincs nyelvhasználata s

⁹² Barbara Johnson: Az utalási tartomány: Poe, Lacan, Derrida. Ford. Sári László. In *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*. Szerk. Bókay Antal – Erős Ferenc. Budapest, 1998, Filum, 432–459., itt 432. o.

⁹³ Ez az értelmiségi szerep történelmi alakulatainak szociológiai, társadalomtörténeti kérdésköréhez, illetve konkretizációihoz vezetne, s ezek bevonása itt nem célom.

ezáltal önmaga birtokában), viszont valami más is megjelenül. A hivatásos olvasók közösségének szubjektuma (aki tehát mindig az, aki éppen beszél) legalább olyan kevésbé ura a helyzetnek, mint az elsődleges olvasó, viszont megkettőzött szerzőségénél fogva nemcsak használója a nyelvnek, hanem az olvasásban szerzett tapasztalat nyelvének, egy nyelvi létmódú tudásnak a megjelenítője is. Nemcsak olvas (ami schleiermacheri értelemben olyan, mintha írna), hanem ír is, nevezetesen azt, amit olvasott. A közösség singuláris identitása pedig azáltal válik számára folytatatlagossá, hogy a szubjektum már eleve úgy olvas, ahogy majd írni fog. Másodlagos nyelve elsődleges olvasáseseményeit is hatalmába keríti.

A közösség aktusai a közösség egészének szempontjából így egy *nyelvi tudásforma* megnyilvánulásai – anélkül azonban, hogy e tudásforma egybeesne a tudás objektíválásával vagy a közösségi tudat transzparenciájával (hiszen, mint fentebb elhangzott, a félreértés tartja lendületben). E tudásforma nem birtokolja, hanem kényszeresen beteljesíti azt, amire irányul. Ez a jelleg viszont új megvilágításba helyezi magának az elsődleges olvasói szubjektumnak az eseményeit is. *A tudás formája azért lehet nyelv, mert a nyelv(működés) maga is tudásforma.* A hivatásos olvasók közösségi szubjektuma a klasszikus tudományeszménynek megfelelő tudásszerű megragadást eseményszerű elragadtatottságra cseréli fel, s így a maga módján épp abban a formájában teszi hozzáférhetővé a megragadhatatlant, ami-ben az mindig is leledzik: szingularitásában.

A közösség egyszeri eseményeinek sorából lehet tehát tanulni, de nem lehet általa tudásra szert tenni. Ellentétben a tudományos objektiváció ideológiája kínálta lehetőségekkel, itt a közösségi szubjektum nem birtokolja, amit tud, hanem hozzásegíti azt a megtapasztalhatósághoz. Mivel azonban e tapasztalat nyelvi tudás, csak az kerül a birtokába, aki tevékenységszerűen folytatja. E tudásforma csak mint a tapasztalat Gadamer idézte arisztotelészi negatívítása létezik: „[M]indig csak az egyes megfigyelésben van

aktuálisan jelen. Nem ismerjük előzetes általánosságban.⁹⁴ A tapasztalat „elvi nyitottsága az új tapasztalat iránt” pedig azt jelenti, hogy „a tapasztalat lényege szerint állandó megerősítést igényel, s ezért szükségképp ő maga válik mássá, ha a megerősítés elmarad”.⁹⁵ Egy olyan tudásformáról van tehát szó, amely csak megjelenülésekor, se előtte, se utána nem az, ami. (Igaz, Arisztotelésznél a tapasztalat „köztes helyet foglal el a sok egyszeri észlelés és a fogalom igazi általánossága között”⁹⁶, de megkockáztatom, hogy Gadamert is jobban izgatja a tapasztalatok „menekülő seregének”⁹⁷ mozgása mint megállapodása.)

A közösség szubjektumának mint az olvasásban létrejövő nyelvi tudásforma megjelenítőjének identitását nem az Én igazának – Paul Ricoeurrel szólva – „ugyanazonossága”, a tudás fokozódó transzparenciája garantálja, hanem az élménybeszámoló igazságdemonstrációjának az „ugyanazonosság” és az „őmagaság” dialektikájaként elbeszélhető azonossága.⁹⁸ E dialektikában az ugyanazonosság mozzanatának az élménybeszámoló eseménye (‘igazságigénye’) felel meg, őmagasága időbeli dinamikájának pedig az a mód, ahogy a soron következő élménybeszámoló a múlttá vált performatív igazságigényhez viszonyulnak. Victor Turner fogalmaival: a közösségi dráma (az a konfliktus, amelyet az élménybeszámoló igazságigényével teremt) történetté válik (‘X. Y. itt és itt ezt és ezt mondja’-típusú hivatkozások), és mint ilyen további drámai jelenetek (igazságdemonstrációk) táplálójává.⁹⁹

⁹⁴ Gadamer: *Igazság és módszer*. 247. o.

⁹⁵ Uo.

⁹⁶ Ua. 246. o.

⁹⁷ Ua. 247. o.

⁹⁸ Paul Ricoeur: Az én és az elbeszélte azonosság. Ford. Jeney Éva. In uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, 1999, Osiris, 373–412., itt 373. o.

⁹⁹ Victor Turner: *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels* [From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play]. Ford. Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt/M., 1995, Fischer, 95–139. o.

Ha „a változásokra a kritika konvenciói adnak magyarázatot – írja Fish – nem pedig egy önálló szöveg pontosabb megjelenítésének eszméje, akkor e változások egymásutánja céltalan, és [...] semmi sem indokolja, hogy az egyik vagy másik értelmezés mellett érveljünk”.¹⁰⁰ Az ekképp felfogott tudományos diskurzus pozitív célja viszont ennél fogva éppen céltalanságában keresendő. Radnóti Sándor Heller Ágnes gondolatát idézi, miszerint „[a] kulturális vitának nincs speciális célja. [...] A kulturális diskurzus ugyanis öncél. Ez a diskurzus nem az igazságról és a helyességről folyik (ki szeretné, ha csak egyetlenegy helyes Hamlet-értelmezés volna?), hanem a jelentés megközelítéséről és az értelemadásról”.¹⁰¹ Írás, illetve olvasás folyamatosan változó eseményének rendje a közösség identitásának formálódásához épp azzal a (maga megjelenítette) tapasztalattal járul hozzá, hogy a nyelv(működés) maga is tudásforma. A hivatásos olvasók közösségének diskurzusában formát öltő ’egyszeriség’ ennek az átfogóbb tapasztalatnak a jegyében nyeri el értelmét.

A író-olvasó közösség nyelvformáló tudásának és tudásformáló nyelvének kölcsönössége mindezek után azt a kérdést is felveti, hogy kik azok a ’mások’, akiknek ’hallgatolagos jelenlétében’ e közösség szubjektumként azt a nyelvet gyakorolja, amely oly hasznosnak bizonyul a tudás (változékony) szerkezetének feltárásában? E kérdés hozzátétőleges megválaszolásához szükségesnek látom az irodalomtudományos kérdéshorizontnak egy irodalomantropológiaival való felcserélését, a következőképp: A hivatásos író-olvasók közössége nem egy bármiről is (de mondjuk: az irodalomról) megszerezhető tudásnak, hanem a nyelv és a tudás összefüggéseinek szolgálatában kapcsolódik a nem

¹⁰⁰ Fish: *Bizonyítás vagy meggyőzés: a kritikai tevékenység két modellje*. 8. o.

¹⁰¹ Heller Ágnes: Európai kulturális identitás, modernitás és történelmi emlékezet. *Magyar Lettre Internationale*, 1997/ősz, 14–16., itt 15. o.

hivatásos olvasók tágabb közösségéhez. Közreműködésével az olvasás nem tudásszerzésként, hanem a nyelvműködés tapasztalatának egyik kulturálisan meghatározott lehetőségeként kapcsolódik az 'emberinek' mint *dinamikus identitásnak a megtapasztalásához*. (Hisz az 'emberi', amely mindig 'társadalmi', és a 'társadalmi', amely mindig 'kulturális' is és *vice versa*, az elmúlt évtizedek antropológiai irányzatainak tükrében maga is egyre dinamikusabb fogalom.)¹⁰²

A hivatásos közösség szubjektuma ennek megfelelően az 'emberről' folytat dialógust, vagy ha úgy tetszik, *az ember nyelvén*, és ha nagyon ragaszkodunk hozzá, az „embertudományok”¹⁰³ szubjektumaival. Miután tehát megfosztottam a hivatásos olvasót tudásától és tudományától, most ilyenformán adnék tevékenységének – egy másik – értelmet. „A művészet azért látszik megkerülhetetlennek – írja tágabb összefüggésben Wolfgang Iser – mert az emberi önegzegézés alapvető eszköze. Ha az irodalmat ilyen antropológiai fogalmak alapján vizsgáljuk, meg kell szabadulnunk az emberlét minden axiomatikus meghatározásától.”¹⁰⁴ Egy tudásforma nyelviségének, illetve a nyelvnek mint tudásformának a megtapasztalása ebben az értelemben olyan antropológiai dimenzionáltságú feladat, amelyből az azt megjelenítő, illetve abban megjelenülő hivatásos olvasóközönség is jelentékenyen kiveszi a részét. Ráadásul, ha hihetünk az elmondottnak, ezt a tapasztalatot eseményyszerű identitásának változékonyságában hozzáférhetőbbé teszi, mint tudományos módszereivel – lévén megjelenítendő „a képlékeny ember”, amely „nem marad foglya egyetlen magára öltött alaknak sem”.¹⁰⁵

¹⁰² Vö. jelen kötet *Antropológia és irodalom – mi van a közöttük* című tanulmányával. 144. o.

¹⁰³ Vö. Norbert Elias: *Die Gesellschaft der Individuen*. In uő: *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt/M., 1994, Suhrkamp, 15–98., itt 60. o.

¹⁰⁴ Wolfgang Iser: *A fiktív és az imaginárius. Az irodalmi antropológia ösvényein*. Ford. Molnár Gábor Tamás. Budapest, 2001, Osiris, 13. o.

¹⁰⁵ Ua. 12. o.

Levezetésként s egyben megnyugtatóul ejtenék még néhány szót arról, mit is jelent ez az antropológiai csúcsrajzaratottság *személy szerint* az olvasóra nézve. Tanulmányom elején utaltam arra, hogy a benne feltárandó gondolatmenet „végül átengedi helyét a módszerek – szinte – bármelyikének”. Ez alighanem megtörténtnek tekinthető. Lépjen föl a hivatásos olvasó bármely performatív igazságigénnyel, ez a közösséget, amelynek szubjektumaként éppen funkcionál, egyáltalán nem fogja megakadályozni abban, hogy továbbgondolkodjon. De gondja se legyen rá, mert *úgyis tud(a)ta nélkül* történnek a dolgok. Ha következésképpen valaki megkérdezi, hogy jómagam minderről honnan tudok, annak azt felelhetem, hogy semmit sem garantálhatok, de *úgyis igazam van*. Az a kis megkötés, hogy a módszerek szinte bármelyike meg van engedve, valószínűleg ugyancsak az igazammal függ össze. Úgy látom ugyanis, hogy ha az elmondottak a tudományos diskurzus képen nem is változtatnak, annál inkább változtathatnak annak tudományképen, mégpedig a személyes érintettség tekintetében. Schleiermacher előszeretettel hozakodik elő a mellékgondolatok kapcsán a levél példájával. Nos, az irodalomtudományos diskurzus szinguláris nyelvi események általi előremenetele engem személy szerint erősen arra „a formája szerint széttartó dialógusra” emlékeztet, ami a schleiermacheri *levél* volna, s amelyben „az író felek eredeti szándéka nem a fő- és a mellékgondolatok elkülönítésére irányul”.¹⁰⁶ Az a 'szinte' csak a pontosság (?) kedvéért feltett egyetlen megszorítást tartalmaz: hisz van-e olyan, aki jobban szereti a hivatalos, mint a személyes levelezést?¹⁰⁷

S ezzel visszaérkeztem a Fakutya bevezetőmbeli dilemmájához. Ugyanis nyitva hagytam a kérdést, hogy a test nélküli fej problémájában kivel is tartok. Azt is ígértem, hogy a Fakutya tünékenységevel szemben testtel is szolgál-

¹⁰⁶ Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*. 196. o.

¹⁰⁷ Vö. jelen kötet Nyárs Béla: *Tábori kis géniusz – tíz év múlva. Beszéd* című epilógusával. 278–279. o.

lok majd. Nos, ez a test nem annak bizonyult, aminek hiánya a bakót, a királyt és a királynőt foglalkoztatja. Annak a testnek a tűnékenysége ugyanis, amit ők kifogásolnak, nekem nem okoz problémát. Figyelmem az említett példában sokkal inkább azok kis csoportjára irányult, akik a Fakutyával szemközt foglalnak helyet. De közülük sem a bakóval, a királlyal vagy a királynővel azonosítanám magam, hanem azzal a testében legváltozékonyabbikkal, aki fittyet hány a bakóra, a királyra s a királynőre. Ővele kapcsolatban ismét csak Schleiermacher idézhető, aki a divinációt, e kevésbé törvénytisztelő módszert, a „férfias” komparatív eljárással ellentétben „*az emberismeret asszonyi erejének*”¹⁰⁸ nevezi. Alice-ra, a tudás e testében oly változékony női figurációjára az értelmezés tudományában sem árt több figyelmet fordítani.

(2000/2003)

¹⁰⁸ Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*. 169. o.

■ STRUKTURALIZMUS, HERMENEUTIKA, ANTROPOLÓGIA (BONYHAI GÁBOR ÖSSZEGYŰJTÖTT MUNKÁI)

„[...] ha azonban mégis átveszi, amit lát, hamisan veszi át,
félreértve és – újabb félreértéseknek talajt készítve [...]"

(POPPER LEÓ)

Az életműkiadás olyan műfaj, amely a folytonosságra hívja fel a figyelmet a változásban. Az olvasó nemcsak *művek* vitapartnereként van megszólítva, hanem az *életmű* szemlélőjeként is. Ám ha – egy másik generáció tagjaként – nem kötik személyes emlékek, e kötöttség, a másik élettörténetébe „bonyolódottság”¹ hiányában „egymaga áll a fekvők között”.² Az életmű kézbevétele mégsem a meggazdagító „temetői érzés”,³ az elmúlt feletti tovatekintés fölénye kíséri. Inkább arra a „kötelezettségre” figyelmezteti az „életben maradót”,⁴ hogy úgy cselekedjen, „*mintha* arról lenne szó, hogy az ittmaradás rejtélyét megoldja”.⁵ A „*mintha* szelleme”⁶ a hátrahagyott életművel való pozitív viszonyában határozza meg a szemlélőt – a befejezetlenség folytathatóságában. S a Bonyhai Gábor esetében *félbemaradt* életmű sugallta „preventív melankólia” kérdésével szemben – „vajon az, ami eddig oly elevennek tűnt [az is H. E.], nem halott-e máris”⁷ – a „tradíció kötelezettség[ére] és a kötelezettség át-

¹ Wilhelm Schapp: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding.* Hamburg, 1953, Richard Meiner, – A kifejezés fordításához vö. Odo Marquard: *Az egyetemes történelem és más mesék.* Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, 2001, Atlantisz, 333. o.

² Elias Canetti: *A túlélő.* Ford. Bor Ambrus. Budapest, 1983, Európa, 103. o.

³ Ua. 101. o.

⁴ Jean-François Lyotard: Az életben maradó. In *Antropológia az ember halála után.* Szerk. Dietmar Kamper – Christoph Wulf. Ford. Balogh István. Budapest, 1998, Jósöveg, 102–133., itt 111. o.

⁵ Ua. 110. o. – Kiem. az eredetiben.

⁶ Ua. 111. o.

⁷ Ua. 106. o.

hagyományozás[ára]⁸ emlékeztet: arra, hogy az értelmezés „elsajátítás”,⁹ a mű az olvasó műve – élő közvetítésben.

E kritikainak aligha nevezhető *viszonyulás* az itt tárgyalandó életmű egyes mozzanatainak jelentőségét nem a cél-elvű tudományosság mércéjéhez igazítja, s nem is keletkezésük tudománytörténeti körülményeihez, hanem a saját hollevősége diktálta érdeklődéshez. Innen az életmű sorrendjének a következőkben figyelemmel kísérhető olvasói felborítása is. Bonyhai kétkötetnyi életművét a szerkesztő Veres András három tematikus-keletkezés szerinti csoportba rendezte el: az első a korai Thomas Mann-tanulmányokat tartalmazza, a második Bonyhai logikai szemantikai-strukturalista korszakának dolgozatait s a harmadik a hermeneutikai korszak írásait. Bár ez a felosztás nagyjából megegyezik a szövegek keletkezésével, és gondolkodói fejlődést dokumentál, az alábbi megközelítés a logikai szemantikai-strukturalista érdekeltségű dolgozatok néhány tanulságából indul ki, a hermeneutikai kísérletekkel folytatja, és az érték fogalmával kapcsolatos munkák (a korai Thomas Mann-tanulmányok és az *Értéknyelv* című dolgozat) néhány szempontjával fejezi be a sort. Az e három lépésben kiemelendő mozzanatok így jellemezhetők: a tudomány (akaratlan) szubverziója, hermeneutikai meghaladása s 'végül' antropológiai érdekeltségű megnyitása.

LOGIKAI-SZEMANTIKAI ÖNFELSZÁMOLÁS ■

Az itt tárgyalandó probléma így foglalható össze: a tudományos rend(szer)teremtés vágya tudomány(osság) helyett sajátos argumentatív alakzatokat szül, s amit eredmény helyett felkínál, az csupán a vágyak eltolása: a jövőbe, egy nagyobb kifejtettségbe, elméleti magasságba, mélység-

⁸ Ua. 111. o.

⁹ Paul Ricoeur: Mi a szöveg? Ford. Jeney Éva. In uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, 1999, Osiris, 9–33., itt 26. o.

be. Teleologikus tudomány. Bonyhai a *Leírás és interpretáció* (1964/65), az *Egy metahermeneutika lehetőségéről* (1977) és *Az irodalomelmélet logikai-szemantikai vonatkozásai* (1979) című írásaiban az irodalomtudomány és -elmélet céljai és eszközei között készül 'rendet rakni'. A *Leírás és interpretáció* alapproblémája elemzett nyelv és elemző nyelv összeférhetetlensége. Az utóbbival szemben ugyanis Bonyhai az adekvátság/bizonyíthatóság kritériumát állítja fel: az elemző nyelvre „maradéktalanul érvényesek a logika szabályai”, „fogalmainak egyértelműnek, körülhatároltnak kell lenniük, előzetesen definiálni kell őket”.¹⁰ Mivel azonban az elemzett nyelv az irodalomtudomány esetében „mondatokból” áll, s nem az elemző nyelvben logikai érvényű „tételekből” (B 9. o.), a két nyelv érintkezési pontjaként felfogható elemzés elegyes (tisztátlan) formának minősül. Az elemzés nyelvében mondatok és tételek keverednek, mert a mondatok grammatikai esetlegességét nem lehet a tételek logikai szigorúságába transzformálni. Logikainak (a módszertanilag tarthatónak) és nem logikainak (a módszertanilag tartatatlanak) ezt a szembenállását ostromolja meg a tudomány, hogy újabb és újabb fogalompárok („explikáció” és „deskripció”, B 11. o.; „fordítás” és „leírás”, uo.; „szöveg” és „struktúra”, uo.; „kvázi-interpretációs rendszer” és „valódi deskripció”, B 17. o.; „retorikai” és „hermeneutikai szempont”, B 20. o.; „ál-deszkriptív” és „valódi deskriptív leírás” B 27. o. stb.) túlzó halmozásával végső soron megerősítse az összeférhetetlenség tényét, s egyben szabotálja saját elhatározását.

A felvonultatott fogalompárokkal párhuzamosan megfogalmazott végeredmény megdöbbentő és parodisztikus: A „valódi deskripció független az elemzett nyelvtől és ennek a köznyelvbe történő bizonytalan fordításától” (B 17. o.), így aztán „természetesen semmit sem mond a művek

¹⁰ Bonyhai Gábor összegyűjtött munkái, 1/A-B. Szerk. Veres András. Budapest, 2000, Balassi, 1/B, 12. o. A két kötet (A és B) oldalszámaira a továbbiakban a főszövegben utalok. H. E.

tartalmáról, s így önmagában nem elég az elemzéshez" (uo.). Szükséges tehát, hogy a módszertanilag 'tisztátlan' „interpretáció” és a „tisztá deskripció” (B 18. o.) céljai különbözzenek. Az irodalommal való foglalatatoskodás (a tisztátlan eljárások) és az irodalomtudományos tevékenység (a tisztá deskripció) elkülönülnek egymástól. Míg azonban „[a]ligha vonható kétségbe, hogy az interpretációnak van célja és értelme”, „[n]em ilyen világos ez a tisztá deskripció esetében” (uo.), amelynek helyét Bonyhai végül „grammatikai szempontú és verstani, hangtani vizsgálatok[ban]”, „szó-, szótag- és egyéb statisztikákban” (B 28. o.), „összehasonlító-tipológiai vizsgálatok[ban]” (B 29. o.) jelöli ki. Például „deskriptív úton meg lehet állapítani, hogy egy költő milyen növény- és állatneveket használ stb.” (sic! B 28. o.). A tudományos vágystruktúra centrumában a következő (s már a tanulmány közepén feltett), kétségekkel teli kérdés áll: „*egyáltalán lehetséges-e irodalmi művekkel foglalkozni a jelentés ismerete nélkül?*” (B 18. o., kiem. H. E.) E bizonytalanságot, mely az el nem érendő tudományoszménnyel szembeni büntudattal társul, az újabb és újabb fogalmi kísérleteknek egyre kevésbé sikerül elmulasztaniuk, a végezetül felkínált banalitás (pl. növény- és állatnevek előszámlálása) pedig véglegesíti a beteljesületlenséget.

Hasonló vágy-hiány struktúrát fedezhetni fel az *Egy meta-hermeneutika lehetőségéről* című tanulmányban is, amely minden tudományelméleti és logikai szemantikai nehézfegyverzete („heurisztika és bizonyítás”, B 128. o.; „tárgynyelv”, „metanyelv” és „metaelmélet” szétválasztása, B 132. o. stb.) ellenére sorozatos engedményekre kényszerül előbb a humántudományokkal, majd az irodalomtudománnyal szemben. Az utóbbival ugyanis több probléma is támad. Egyrészt tárgya maga is „nyelv vagy nyelvi képződmény” (B 151. o.), így e tudomány tárgynyelve egyben metanyelvnek is tekinthető;¹¹ másrészt tárgyának (az iroda-

¹¹ „Azokat a nyelveket, amelyekben tárgyakról beszélünk [...], *tárgynyelveknek*, kijelentéseiket tárgyi kijelentéseknek nevezzük. Tárgyi kijelentések például a

lom nyelvénék) kifejezés- és tartalomslíkja még annyira sem esik egybe, mint a nyelvészet tárgyát képező nyelv esetében. Ilyenformán viszont „[a] bizonyításelméleti kérdést, mely itt abban állna, hogy a tudományos leírás mennyire adekvát, fel sem lehet tenni, mert az is vita tárgyát képezheti, hogy ez vagy az a leírás egyáltalán mire vonatkozik” (B 146. o.) Pedig a bizonyítás mindig tudományos nyelvkonstrukció függvénye is („logikailag elválaszthatatlanok egymástól” B 135. o.), és ehhez az irodalomtudomány esetében is szükséges volna, hogy a (bizonytalan, illetve már eleve metanyelvi adottságú) tárgynyelv felépítése egy olyan (tőle független) metanyelvben történjék,¹² amelynek rendjéről egy deduktív-logikai metaelmélet gondoskodik. Bonyhai ennek ellenére sem adja fel az irodalmi szöveg (tárgy) fölött elhelyezkedő irodalomtudományos nyelv (tárgy-, illetve metanyelv) fölé rendelt metahermeneutika (az irodalomtudomány elméletének) lehetőségét, amely „az általános szemantika speciális alkalmazása”, továbbá amelyet „el kell választani a műinterpretáció pszichológiai vagy »receptióesztétikai« elméleteitől is”, de „[a]z interpretáció heurisztikája sem tartozik hozzá, s ugyanígy meg kell különböztetni az értelmezés filozófiai elméleteitől” (B 153–154. o.). Ezekkel ellentétben már a metahermeneutikát érintő kérdés

„a terminológiaalkotás, az interpretáció és a leírás megkülönböztetése, a kvázi-logikai vagy kvázi-tárgyi problémák kimutatása, a metaelmélet és a heurisztika szétválasztása, illetve viszonyuk tisztázása, az interpretáció logikai szerkezetének a vizsgálata (a hermeneutikai logika kidolgozása), a kvázi-interpretációs modellek vizsgálata, az interpretációk adekvátságának kérdése, igazolásuk és cáfolásuk lehetősége stb.” (B 157. o).

következők: »A fal fehér«, »A Föld gömb alakú«, »A víz száz fokon forr«, »Brutus megölte Caesart« stb.”. (B 131.) – »Azokat a nyelveket, amelyekben nem tárgyakról, hanem egy nyelvről szóló kijelentéseket fogalmazunk meg, *metanyelvnek*, kifejezéseit *metakifejezéseknek*, kijelentéseit *metakijelentéseknek* nevezzük” (B 132).

¹² »[A] metanyelvben a tárgynyelvre vonatkozó valamennyi ismeretünket meg kell tudnunk fogalmazni.” Uo.

Vagyis mindaz, amiről épp Bonyhai tanulmánya mutatja ki, hogy a metaelmélet felől közelítve ugyan logikailag levezethető és (önmagáért) fontos, ám az irodalom felől kivitelezhetetlen (s mint ilyen elhanyagolható), hisz az utóbbival való foglalatосkodás nem képes meghaladni a bizonyíthatatlan (s legfeljebb „meggyőző” vagy „belátható” [B 161. o.]) heurisztika színvonalát.

Szerencsére a vágy tárgya a fenti tanulmányban a jövő tudománya marad. Ami *bizonyítottan* nincs, attól még lehetséges. Az elméleti (és időbeli) megelőlegezettség felmentő körülmény a megoldatlanságban, de több is annál: a logikai szemantikai-strukturalista tudományos eszménykép szükséges modalitása. Jól illusztrálja ezt A Szarvas-ének *szerkezetelemei* (1967), amely verselemzés, de egyben „típusleírás” is, „melyben valamennyi konkrét jelenségnek olyan szerepe van, mint egy példának” (B 38. o., kiem. H. E.). Ám A Szarvas-ének *szerkezetelemei*, akár csak az *Egy festészeti és egy zenei forma imitációja Celan Halálfügájának struktúrájában* (1968) című dolgozat egyben cáfolata is a vágytudomány diktálta gesztusoknak (példálódzásnak-modellálásnak): Bonyhai ugyanis szövegközelben az értelmezés minden metalogikai kvázisága és metahermeneutikai megbélyegzettsége ellenére lenyűgöző értelmezőnek, a hiánnyal gazdálkodó vágykompenzálónak bizonyul.

MORFOLÓGIAI HERMENEUTIKA ■

„[V]ágyainkat sokszor ugyanúgy szeretjük, mint a vágy tárgyát” – mondja Bonyhai nagy felfedezettje, Popper Leó dialógusában „A”, mire „B” így válaszol:

„A vágy gyakran tisztább, egységesebb érzést kelt, mint a beteljesülés. Csak akik hajótörést szenvedtek az életben, azok szeretik a vágyukat önmagáért, [...] csak azok, akiknek minden beteljesülés új, ismét csak megoldhatatlan nehézséget hozott, akiknek a beteljesületlen az egyetlen tökéletes, amelyet valaha

is éreztek, egyetlen zárt javuk [...]. De nem tagadható, hogy vannak olyanok is, akik beteljesüléseiket szeretik.”¹³

A Bonyhai nagyszabású Gadamer-fordításának árnyékában született hermeneutikai írások alkalmiságukban (mint elő- és utószó vagy a hazai és nemzetközi piacon kevésbé ismert szerzőt bemutató propagandaírás) folytatják azt a hiányt, amit a logikai szemantikai-strukturalista korszak tudományeszményű tanulmányai éppen módszeres átgondoltságukban hoztak létre. Két írásban mégis felsejlik egy-egy nagyobb koncepció. Az egyik Popper „félreértési elméletén” alapul, a másik – ugyancsak Popper nyomán – a hermeneutika „morfológiai” radikalizálásán, s mindkettő a vágykompenzáló hiánybeteljesítés sajátos gyakorlatának ígérkezik.

A „kettős félreértés” (B 273. o.) elmélete, amelyről Popper *Félreértési elmélet* című írásában¹⁴ és Lukács *Heidelbergi esztétikájában*¹⁵ egyaránt szó esik, így foglalható össze: „a művészi szándék és annak műbeli megvalósulása” (B 273. o.) között ugyanolyan hiátus van, mint a műalkotás és annak befogadása között. Popper említett töredéke szerint

„ember embert nem ismer belülről, nem értheti meg, hogy mit akar, korszak előző korszakot még kevésbé (mert lehetetlen az »utánajárás«), ha azonban mégis átveszi, amit lát, hamisan veszi át, félreértve és – újabb félreértéseknek talajt készítve. Tehát: a művészet fejlődésének fő tényezője a félreértés.”¹⁶

¹³ Popper Leó: Dialógus a művészetről. Ford. Bonyhai Gábor. In uő: *Esszék és kritikák*. Budapest, 1983, Magvető, 5–12., itt 6. o.

¹⁴ Popper Leó: Félreértési elmélet. In uő: *Esszék és kritikák*. Budapest, 1983, Magvető, 116–117. o.

¹⁵ Lukács György: A művészet mint „kifejezés” és az élményvalóság közlésformái. In uő: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete. Ifjúkori művek*. Ford. Tandori Dezső. Budapest, 1975, Magvető, 15–48., itt 47. o. Vö. még uő: A szubjektum-objektum viszony az esztétikában. In ua. 333–376., itt 369. o. A szerzőségről megoszlanak a vélemények. Vö. Radnóti Sándor Bonyhaiétól eltérő álláspontját. Radnóti Sándor: A piknik. In uő: *A piknik. Írások a kritikáról*. Budapest, 2000, Magvető, 48–104., itt 56. o.

¹⁶ Popper: Félreértési elmélet. 116. o.

Nem véletlen, hogy Bonyhai e tétel irodalomelméleti elmélyítését egy Gadamerrel szembeni apológiával kezdi. (B 217. o., B 270. o.) Első látásra jogosnak tűnhet ugyanis (a tudat alatt saját radikalitásával birkózó) Gadamernek az az egyébként Valéry és Lukács kapcsán felhozott kifogása, hogy a megértés diszkontinuitásának és punktualitásának ilyesfajta elmélyítése „hermeneutikai nihilizmushoz”¹⁷ vezet. Az esztétikai-befogadói élmény diszkontinuitásával, amelyről Lukács mint „a tiszta élményszerűség hérakleitoszi folyamá[ról]”, s „az immanensen hiánytalan beteljesülés diszkrét mozzanatai[ról]”¹⁸ beszél, Gadamer az *Igazság és módszer*ben „az emberi egzisztencia hermeneutikai kontinuitását”¹⁹ állítja szembe. Bonyhai az esztétikai kommunikáció e recepcióesztétikai korrekciójával vitatkozva látszatra egyfajta művészetontológiai szemléletmódot érvényesít: Popper nyomán „nem azt kérdezi, hogy hogyan lehetséges a művészi objektivációk megismerése, hanem azt, hogy miben áll az objektivációk objektivitása” (B 274. o.), s a popperi „félreértés-elmélet metafizikai alapjait” (B 228. o., kiem. H. E.) keresi. Végeredményben azonban a művészetontológiai szemléletmód sajátos hermeneutizálását hajtja végre: az anyag, a morfé – az emberi szándék és akarat szempontjából sajátosan szubverzív – kontinuitásának elve inkább a gadameri projektum ellenpárjának mintsem cáfolatának bizonyul.

A hangsúly itt először is a kettős félreértés-elmélet első felére, alkotó és mű, illetve alkotás és anyag viszonyára esik: Bonyhai Heideggert, Bahtyint és Poppert/Lukácsot idézve az alkotást és – lévén a mű ontológiája s nem episztemológiája az előtérben – a ’megalkotottságot’ olyan küzdelemként mutatja be, amelynek tétje „a maga egészében vett létezőnek a megmutatkozása, feltártsága” (Heidegger, B 260. o.); az, hogy „a legyőzött [anyag H. E.] ezzel felül-

¹⁷ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.* Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, 1984, Gondolat, 84. o.

¹⁸ Lukács: A szubjektum-objektum viszony az esztétikában. 374. o.

¹⁹ Gadamer: *Igazság és módszer.* 85. o.

múlja önmagát” (Bahtyin, B 269. o.), más szóval hogy az anyag értelmében vett forma „benyomul[va] az akarat és a mű közé, meghamisít[s]a a szándékot, [...] és hogy akaratunknak ebből a kudarcából az igaz fakadjon” (Lukács, B 223. o.). A (helyes) cselekvés ezáltal elszenvésszé válik, oly módon, hogy „az eleve kudarcra ítélt kísérletből ered az igazság” (B 224. o.). Alkotás és megalkotottság a materialitást befogadó attitűddé, az alkotónak a művel, a művészetnek az anyaggal szembeni termékeny meghátrálásává alakul át. Nem más ez, mint a gadameri „magunkon-kívülrét extázisá[nak]”²⁰ alkotáslélektani, művészetontológiai szempontú átforgatása. S nem véletlen, hogy Bonyhai az alkotásnak, illetve a megalkotottságnak erre a ’hamis hermeneutikájára’ is alkalmazza – és joggal – Gadamer dialogicitás fogalmát.²¹ Cáfolnia azonban a fenti gadameri kritikát éppenséggel nem sikerül, mert erre az egyébként egyoldaltú igazságdialógusra (az alkotásban az anyag legyőzetik és győz, a művész legyőzi az anyagot és veszít), amelyből hiányzik „minden játszás játszottságá[nak]”²² könnyedsége (akárcsak szubjektumnak és objektumnak az a „nyugvó egyensúlya”,²³ amiről Lukács beszél), fokozottan érvényes a gadameri fenntartás: itt valóban diszkontinuitásról van szó – éppen ebben nyilvánul meg Bonyhai morfológiai hermeneutikájának radikalitása –, és itt tényleg „az emberi egzisztencia hermeneutikai kontinuitása” van át- meg átszakítva az anyag kontinuos igazságigénye által.

Ez a radikalitás azonban több is ennél. Példaértékű ebben a tekintetben Popper fentebb idézett dialógusa, amelynek egyik beszélője („B”) a művészet emberi zártságát-végességét, a mű nyitottságának a befogadó általi behatárolását védelmezi, másik beszélője („A”) viszont a műalkotás bizonyos transzcendenciára való megnyílása mellett foglal ál-

²⁰ Ua. 102. o.

²¹ Ua. 259. sk.

²² Ua. 91. o.

²³ Lukács György: A szubjektum-objektum viszony az esztétikában. 333–376., itt 337. o.

lást. (Hans Robert Jauß, aki tagadhatatlanul kedveli „a jelenlegi és a múltbeli esztétikai tapasztalatok horizontjának szétválasztását”,²⁴ ezt amúgy egyszerűen úgy intézi el, hogy „A”-t Lukácssal, „B”-t Popperrel helyettesíti be.)²⁵ Nos, Bonyhai morfológiai érdeklődésében is megnyílik valami „A”-éval rokon, amely a művészet számára transzcendens azon dologra irányul, „amelynek világ a neve”.²⁶ „Mert itt olyasvalaki formált – mondja „A”, s vonatkoztatható e gondolat Bonyhaira –, aki mélyebbre tekintett, és felismerte, hogy az út itt a művészetben belüli végből ismét az élet továbbjába vezet [...]”.²⁷ Itt képződik meg ugyanis az a problematika, ami Bonyhai életművének harmadik s jelen összefüggésben talán legérdekesebb vonatkozása.

AZ EGYENSÚLY ANTROPOLÓGIÁJA ■

Ez a Bonyhai hermeneutikai érdeklődésében (még mindig, avagy újra) felfedezhető és a korai Thomas Mann-tanulmányokra visszavezethető mozzanat abban nyilvánul meg, ahogy Bonyhai a művészet és az irodalom létmódjának vizsgálatát filozófiai antropológiai és irodalmi antropológiai kérdésekre, esztétikai és életvilágbeli szempontok közvetíthetőségének problémáira futtatja ki. Szó sincs azonban arról, hogy munkáiban e heteronóm irodalom-, illetve művészetfelfogását illetően valamiféle rendszer rajzolódna ki; inkább csak (árulkodó) nyomokról lehet beszélni. Bonyhai Popper dialógusából többször hivatkozik arra a részletre, amely a véges művészetet és a végtelen természetet állítja

²⁴ Hans Robert Jauß: Esztétikai tapasztalat és irodalmi hermeneutika. Ford. Bernáth Csilla. In uő: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika. Irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, 1999, Osiris, 139–157., 141. o.

²⁵ Jauß: Horizontszerkezet és dialogicitás. Ford. Kulcsár-Szabó Zoltán. In uő: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*. 271–320., itt 290–293. o.

²⁶ Popper Leó: *Dialógus a művészetről*. 9. o. – Kiem. H. E.

²⁷ Ua. 6. o.

szembe egymással. „Végessé” itt a művészetet a születés és halál körülhatárolta emberi forma teszi:

„Születés és halál és érzések az ember megkülönböztetői a kozmoszszal szemben. Kezdet és vég és hangsúly a mű megkülönböztetői a dologgal szemben. Így válik nyilvánvalóvá, hogy a művészetet mint legmagasabb mértéket emberformában teremtettük magunknak, hogy a dolgokban ugyanazt a rendet leljük fel, mint magunkban, hogy értékelni tudjunk és szeretni tudjunk.”²⁸

Bahtyintól ugyancsak az a gondolat idéződik fel, miszerint a művészet természet és „társadalmiasult emberiség [...] intuitív egységét” teremti meg, „antropomorfizálja a természetet és naturalizálja az embert” (Bahtyin, B 270. o.). A művészet ebből a szempontból a „humánkomplexum” (A 277. o.) olyan szférája, amelyben kiemelt jelentőségű az egyébként összeférhetetlen *emberi és kozmikus* közti közvetítés. A művészetnek ez a Ricoeur és Blumenberget idéző „antropomorfizáló funkciója” (B 211. o.) ezen felül „utópia-kompenzáló” (B 212. o.) hatású: a műalkotás *értéknyomatékai* az emberi irányában közömbös entitások emberi ritmusba kényszerítésével ellensúlyozzák a halhatatlanság utópiáját, a végtelenség képviselte értékek elérhetetlenségét is. Ezáltal egy olyan közvetítés ígérkezik eredményesnek, amit például Bonyhai strukturalista tanulmányainak az *irodalmi empirikum* és a *tudományos transzcendencia* között nem sikerült megoldania.

A közvetítő kompenzáció lényege az egyensúlyteremtés. Az egyensúly természetéről pedig a legtöbbet a korai Thomas Mann-tanulmányokban esik szó. Bonyhai doktori értekezése, a *Szignifikáns forma mint értéketafizika Thomas Mann* A kiválasztott című regényében, a regényt az értékegyensúly fogalma szerint – több-kevesebb ellentmondással – egy olyan folyamatként modellálja, amelyet értékek, illetve érték-konsztaanciák közötti viszonyok tartanak mozgásban. Bár az „epikai sík” (ok-okozati, cselekményszintű vonatkozások) és az „imaginatív sík” (a logika, a világösszefüggés értelemvonat-

²⁸ Ua. 9–10. o.

kozásai) egymástól való elkülönítése strukturalista típusú transzcendenciaigényből ered, az imaginatív sík értékaspektusainak értelmező funkciója, „[a]z irodalmi mű szignifikáns formája[kénti]” (A 33. o.) szimbolikus jelentősége mégis annak az értéknymaték-kölcsönző szerepnek feleltethető meg, amelyet Bonyhai Popper nyomán a művészet antropomorf lényegeként tár fel. A mű cselekménye, a pusztá történések mindaddig „ kozmikusak”, míg az értéknymatékok eloszlása és mozgása szerint értelmessé, emberi szempontból jelentőssé nem válnak.²⁹ Az elemzés e tekintetben nem arról szól, hogy Thomas Mann regényében milyen értékek, mikor, milyen egyensúlyban vannak vagy éppen nincsenek egymással. Hisz az egész mű tükrében vizsgált értékmozgások szempontjából valamennyi érték pozitívnak bizonyul, és csak helyzetéből adódóan „konszonáns” vagy „diszsonáns” (A 108. o.), továbbá érték nem vesz el, csak átalakul (A 161. o.). Hanem arról, hogy a módszeres és folyamatos aprólékossággal végigkísért (és vég nélkülüként inszzenírozott!) értékviszony-mozgások közben *hogyan alakul át Thomas Mann regénye értelmezetté* (jelentéssé, illetve jelentőssé, azaz 'emberivé') – mindezt anélkül, hogy közben elveszítené epikai síkjának „ kozmikus” érintetlenségét. Ez utóbbi legyőzése (például végleges megfejtése) a fenti popperi logika szerint egyébként is értelmetlen kísérlet volna. Annál fontosabb, mintegy a dolog tétje, hogy az imaginatív sík el-lenszegüljön az epikainak, az értelmezés megküzdjön az irodalom „materialitásával”, s működésbe hozza azt az önmegértési szempontból nélkülözhetetlen kapcsolatot (emberi és kozmikus, a művészet és anyaga, jelen esetben értelmező és irodalom között), amelynek modelljét (ké-sőbb) Bonyhai morfológiai hermeneutikája állítja fel.

²⁹ Értéknek és értelemnek ezzel az összefüggésével cseng egybe Veres András érték meghatározása is: „A jelentést jelentősége avatja értéké.” Veres András: Irodalomértelmezés és értékorientáció. In *A strukturalizmus után. Érték, vers, hatás, történet, nyelv az irodalomelméletben*. Szerk. Szili József. Budapest, 1992, Akadémiai, 239–310., itt 288. o. – Jelentés és jelentőség további összefüggéséhez lásd jelen kötet *A tigris, amely oroszlánként küzdött. A 'kulturális szöveg' metaforájáról* című írását. 167. o.

A Thomas Mann alkotómódszeréről. *Adalék a poétika és az irodalomtörténet összefüggéséhez* című tanulmány – Bonyhai kandidátusi dolgozatának egy fejezete – a fentiek folytatásaként azt a kérdést feszegeti, hogy van-e a *világnak* imaginatív síkja, s válaszképp a világ eseményeivel a (művészi) szubjektumból fakadó értékelő mozzanatok állítja szembe: „A költő-világ viszony szubjektív, illetve objektív oldala között sajátos összefüggés áll fenn: [...] A világ eseményei és folyamatai a költői szubjektumhoz való viszonyukban értéktípusokhoz tartoznak [...]” (A 235. o.). Ez az elgondolás az objektivitással (a dialektikus materializmus-sal) szembeni tiszteletkör lerovása mellett ahhoz a tanulsághoz vezet, hogy bár „egyrészt a művészi szubjektumot tartalmi tekintetben olyan összetevők alkotják, melyek a világ történelmi folyamataiból erednek, másrészt [viszont H. E.] a szubjektum ilyen típusú [...] aktivitása az objektum-szubjektum viszony törvényszerűségeinek (de nem az objektív világ törvényszerűségeinek!) a forrásává válik”, és pedig „az érték kategóriája révén, mely közvetítő funkciót tölt be a szubjektum-mű-történelem hármass viszony tagjai között” (A 237–238. o., kiem. H. E.). Az esztétikumnak mint kiemelten értékhozó objektívációnak (illetve a művésznak mint a művészi objektíváció létrehozójának) antropológiai szerepe annak a tapasztalatnak az ellensúlyozása, hogy „az ember és világa nem a mindenség középpontja” (A 277. o.) S erre a feladatra a művészetet különleges szignifikancia-teremtő ereje teszi alkalmassá. A világ művészi értelmezése, az emberi irányában közömbös márványtömb szoborrá formázása/formázottsága természetesen kudarcra ítélt erőfeszítés (amint azt Bonyhai morfológiai hermeneutikája hangsúlyozza). Ám a művészet nem is egy végső értelemadó gesztus terepe, hanem egy (hermeneutikailag is) befejezhetetlen értékű küzdelem médiuma.³⁰

³⁰ Ennek színtere *A kiválasztott* elemzése is. Ebből a szempontból nehezen látható be, miért vitatja el tőle Veres András a „modális” értékfunkciót: Bonyhai elemzése éppenséggel „az értékes és értéktelen nagyszerű játékának érzékelését”. Ua. 294–295. o.

Ezek a gondolatok azt a következményt is magukban rejtik, hogy „[a] természettudomány nem az »ember világa«, mert az »ember« nem értékviszonyokban áll vele, [...] a szabades törvényének például nem tehető értelmes módon *releváns* részévé az »ember« kifejezés” (A 27. o.). Bonyhai kandidátusi értekezésének egy másik fejezete (*„Az értékek kibontakozása és az ismétlődés. Elemzéspélda a Doktor Faustus kompozíciójához”*) éppen abban látja Jonathan, majd Adrian Leverkühn démoniságát – a démonit Bonyhai az élet ellen forduló szellemiként határozza meg (A 131. o.) –, hogy az „élet elevenségét” az előbbi a természettudomány, az utóbbi a zene „élettelen mechanizmusával” (A 268. o.) cseréli fel. S bár az ember mint természeti lény „mechanikusan is megragadható”, ám ezáltal „mint specifikusan emberi lény megszüntethető” (A 269. o.). Talán ezzel a megfontolással magyarázható, hogy Bonyhai még leginkább „jeges eszközökkel” (uo.) írt dolgozataiban is tetten érhető a nem tudományos tudás iránti elfojtott érdeklődés. Nevezetes *Értéknyelv* című tanulmánya, melyben szemiotikai modellek segítségével hívásával próbálja meghatározni az érték szerkezetét és működését, ugyancsak sokat fáradozik a természetes és a mesterséges kompetencia viszonyának, valamint a performancia fogalmának meghatározásán, például ilyesfajta köztes eredményekkel: „[A]z emberi »képeségek«, a természetes kompetenciák empirikus vizsgálata [...] egyre mélyebb, egyre inkább logikai jellegű struktúrák felé mutat. Ugyanakkor kiderül, hogy a mélyebb rétegek magukban véve nem ragadhatók meg, közvetlenül nem képezhetik a tudományos vizsgálat tárgyát” (B 110. o.). A tanulmány egyértelműsíti, hogy az érték fogalma (és nem csak az esztétikai értéké) a filozófiai antropológia régi problémáját képező kategória (B 89., 121. o.), amelynek a nyelvtudomány hatáskörébe sorolható „logomorf” mozzanatok mellett vannak más irányba mutató „antropomorf” (B 108. o.) mozzanatai.

Bonyhai e korai, a tudomány természetét (vagy természetellenességét) és hatékonyságát érintő kételyeit illetően

megfelelő válaszokra talált a gadameri hermeneutikai gondolkodásban. Utoisó, *A szimbólumfogalom helye a filozófiai hermeneutikában* címet viselő tanulmányában többször is hangsúlyozza a dolgokhoz (akárcsak a tudományhoz, a tudományos fogalmakhoz) való hozzáállás lehetőségeinek sokféleségét. A filozófiai hermeneutika például

„nem valami deduktív rendszer, melyben a fogalomszavak teljesen azonos értelemben történő használata és a »tétélek« ellentmondás-mentessége létkérdés. A dolgoknak különböző oldalai vannak, s ezek leírása átmenetileg akár látszólagos ellentmondásokat és következetlenségeket is megenged, sőt az is lehetséges, hogy maga a dolog ellentmondásos” (B 301. o.).

Ez a fajta beszédmód aligha értelmezhető egy másfajta vágykompenzáció, egy végső csalatkozás, avagy a vágytalanság dokumentumaként. Inkább a hiánygazdálkodás újabb, az egyensúlyteremtésre koncentráló gesztusa mutatkozik meg benne, s ez visszaforgatható a Bonyhai-életmű olvasatába: nem feltétlenül az itt elmondottak az életmű hangsúlyos (és egyedül értékes) pontjai. De az sem szükségszerű feltétel, hogy egy életművet valamely egységes és ráadásul bizonyos iránnyal jellemezhető folyamat tárgyasulását szemeleljünk (hogy lezárjuk a vele folytatott szellemi küzdelmet). Hiszen az élet olvasó(k) műve, a mű olvasó(k) élete. A közvetítés folytatódik.

(2000/2003)

■ FIKCIÓ = ÖNÉLETRAJZ. FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIAI VÁZLAT

Kedvencem, *Odó Márkár*t mindaddig franciás kiejtéssel emlegettem, mígnem egy német barátom – maga is irodalmár (fikcionász) – fel nem hívta a figyelmem egy bizonyos *Márkvárd*ra, akiről, miután a két személy azonossága felől megállapodtunk, megtudtam, hogy nevét, tekintet nélkül hugenotta őseire, németül viseli.

Nos, a *nevezett* írja egyik tanulmányában, hogy ha manapság beszélhetünk más, mint fiktív módon valós és fiktív ellentétéről, annyi bizonyos, hogy e két fogalom aligha vizsgálható másképp, mint egymás különböző arányú ötvözeteként.¹ Egy ilyen típusú ötvözésre utal az önéletrajz(írás) fiktivitásának problémája is, az az újabban (és oly módon) megfogalmazott tapasztalat, hogy az emlékként megjelenített valóságnak az egyén tulajdon történetére vonatkozóan is *kitaláltsággal* van dolga. Tehát: az 'önéletrajz mint fikció', értsd *Márkvárd* mint *Márkár*, esetleg (a hugenotta ősök nézőpontjából) *Márkár* mint *Márkvárd*, mely neveknek állítólag úgy volna közük egymáshoz, mint az *Abendstern*nek a *Morgenstern*hez. Hiszen: '*Der Abendstern, das ist der Morgenstern*',² amit a magyarban egy szóötvet juttat kifejezésre: az esthajnalcsillag. Ez utóbbi nyelvi megoldással szemben az idézett Gottlob Fregének viszont volnának ellenvetései, például, hogy a Vénusznak más az értel-

¹ Odo Marquard: Kunst als Antifiktio – Versuch über den Weg der Wirklichkeit ins Fiktive. In uő: *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*. Paderborn, 1989, Schöningh, 82–99., 82. o.

² Gottlob Frege: Über Sinn und Bedeutung. In uő: *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*. Göttingen, 1986, Vandenhoeck Ruprecht, 40–65., itt 47. o.

me az esti és más a hajnali égen. S arról a fáradságról, amit Marquard elődei nevük évszázadaira fordíthattak, sem lehet elmondani, hogy megfeleltethető annak, amit a tudatlan olvasó, aki *én voltam*, e név kiejtésébe fektetett. (Bár az avatottabbak tudják, hogy a félresikerült névhasználatot Frege inkább „szubjektív képzetnek”³ mintsem értelemnek tekintette volna.)

Lényeg azonban, hogy az önéletrajz kitaláltságának felvetése csakugyan bír afféle diszkurzív aktualitással.⁴ Annak az átfogóbb tudományos elképzelésnek a talán legkényesebb, az Én szavahihetőségére való alkalmazása, amely a valóság *fiktivitásának* gondolatát a valóság dokumentumainak *fikcionalizáltságára*, az Én írott valóságát létrehozó retorikai-irodalmi technikákra vonatkoztatja. Marquard szerint a valóság fogalmának az utóbbi évtizedek legkülönbözőbb diskurzusaiban megfigyelhető fikcionalizálása tulajdonképpen régi történet. Az újkori filozófia azon fáradozásának mindenkori kísérője, hogy az eszkatológiai gondolkodás megelőlegezte világvégét kompenzálja. Éspedig oly módon, hogy az evilágnak a Szent Pál-i „úgy éljenek, mintha nem volna [feleségük stb. H. E.]”⁵ gesztusával jellemezhető valószerűtlenítését, egy majd még csak eztán eljövendő lehetőségre vonatkoztatását, vagyis a fiktivitásnak az evilág (meg)tagadására irányuló negatív használatát felváltsa a fikcionalizált valóság pozitív jelentőségének (evilági hasznának és szükségességének) felmutatásával. E folyamat eredményeként „[a] fikció – kis jelentőséggel bíró – filozófiája [...] átalakul a fikció – nagy jelentőségű – filozófiájává,

³ Vö. Bernáth Árpád: Gottlob Frege jelentéseméletének irodalomelméleti vonatkozásai. In uő: *Építőkövek a lehetséges világok poétikájához. Tanulmánygyűjtemény*. Szeged, 1998, Ictus-JATE Irodalomelméleti Csoport, 173–210., itt 175. o.

⁴ Vö. a *Helikon* 2002/3-as (Autobiográfia-kutatás. Szerk. Mekis D. János – Z. Varga Zoltán) számával.

⁵ Pál első levele a Korinthusiakhoz, 7/29. In *Biblia. Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése*. Budapest, 1975, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 230. o.

amelynek tárgya a filozófiának, illetve az Emberi fikciófüggő valóságának fikciója.⁶

Am nem csak a régi és a kortárs filozófia érdeklődik a kitalált dolgok iránt. Az utóbbi időben tudvalevőleg a történettudomány is komoly figyelmet szentel a valóságfogalom – egyes tudományos kérdészmódok szempontjából cseppet sem ártalmatlan – felülvizsgálatának: mindig öröm Hayden White-et olvasni.⁷ A kulturális antropológia egyes irányzatai pedig épp a fikció és a valóság határainak problematizálása által tornászták fel magukat etnológiából azzá, aminek ma hívják, illetve amiként ma művelik őket.⁸

Kérdés, hogy jót tesz-e ez a szemléletváltás az irodalomnak (és tudományának) mint a fikció ama szűkebb területének, amely – Platón óta termékeny defenzívából – mégiscsak magáénak vallhatta azt, amin most mindenki osztózik: a filozófusok, a történészek, a kultúrantropológusok – a médiatudományról vagy a fikcionalitással szembeni mulasztásait lassan, de biztosan ledolgozó természettudományokról nem is beszélve.⁹ Más szóval felvetődik a kérdés, hogy az önéletrajz kitaláltságának gondolata nem épp e (legújabb) fikcionalista társtudományok valóságképe felől van-e megfogalmazva. Úgy tűnik ugyanis, mintha az 'önéletrajz mint fikció' típusú problémafelvetés bizonyos időrendi és/vagy logikai egymásutániságra utalna: először

⁶ Odo Marquard: *Kunst als Antifikation*. 83. o. – A továbbiakban a tanulmány valamennyi jelöletlen fordítása a saját munkám. H. E.

⁷ Vö. Hayden White: A történelmi szöveg mint irodalmi alkotás. Ford. Heil Tamás. In uő: *A történelem terhe*. Budapest, 1997, Osiris, 68–102. o.; Gérard Noiriel: A történetírás „válsága”. *Elméletek, irányzatok és viták a történelemről tudományról a válásától napjainkig*. Ford. Czoch Gábor és mások. Budapest, 2001, Napvilág.

⁸ Vö. *Helikon*, 1999/4. (Kulturális antropológia és irodalomtudomány. Szerk. N. Kovács Tímea); *Narratívák 3., A kultúra narratívái*. Szerk. Thomka Beáta. Budapest, 1999, Kijárat; valamint lásd jelen kötet *A tigris, amely oroszlánként kiüdött. A 'kulturális szöveg' metaforájáról* című írását. 165. o.

⁹ Elégedjünk itt meg egyetlen homályos hivatkozással: Paul Feyerabend: *A módszer ellen*. Ford. Mesterházi Miklós – Miklós Tamás – Tarnóczi Gabriella. Budapest, 2002, Atlantisz.

lett volna az, amit az önéletrajzról mint nem fikcionális műfajról, illetve hagyományról gondoltunk, s csak azt követően annak leleplező viszonybaállítása a latin *fingere* összes vonatkozásával. Míg tehát az Arisztotelész vagy Philip Sydney¹⁰ nyomdokában járó irodalomtudományos gondolkodást például a fikciót önmagáért 'szerető' érdeklődés vezérli, az önéletrajz kitaláltságára (egyben irodalmiságára) irányuló és a társtudományos fikciónaszat jegyében álló kérdésfeltevést továbbra is a valóság iránti (és annak hiányát kompenzáló) kiapadhatatlan vonzalom határozza meg. A fikció valóság általi megelőzöttsége akkor is fennáll, ha a kortárs kutatás épp ez utóbbi bekebelezésén munkálkodik. Ennélfogva az önéletrajz lehet fikció, de az önéletrajz kitaláltságának gondolata mégsem az. Az önéletrajz (az igazság, a történelem, a kultúra, a természet rendje stb.) fikció, ám e tudományos szemléletmód azt is implikálja, hogy viszont *ez az igazság* . Amiért is az önéletrajz fiktivitásának problémáját most átjátszanám egy másikba, amelynek már az előfeltevése sem valóságos, hanem kitalált. Mi volna tehát, ha megfordítanánk 'az önéletrajz *mint* fikció' megelőlés kínálta sorrendiséget, éspedig a következőképp: 'a fikció *mint* önéletrajz'?

Első látásra ennek nem sok értelme van. Leszámítva persze azt az esetet, amire itt határozottan nem gondolnék: a fiktív önéletrajz irodalmi műfaját. Az önéletrajz kitaláltságának gondolata felől nézve ugyanis azoknak az irodalmi szövegeknek a játéka a valóságra vonatkoztathatósággal, amelyeket elbeszélőjük, néha szerzőjük, néha olvasójuk önéletrajznak ad ki, illetve akként olvas, látszatra megfelel ugyan a tétel fenti megfordításának, valójában azonban csak az 'önéletrajz-mint-fikció' sorrend metafikciója: az önéletrajz mint irodalmi műfaj játék az önéletrajz minden fik-

¹⁰ Arisztotelész *Poétikájához* és Sir Philip Sidney *Defence of Poesie* című művéhez vö. Matias Martinez – Michael Scheffel: *Einführung in die Erzähltheorie* . München, 1999, Beck, 11–14. o.; Bernáth Árpád: Arisztotelész *Poétikája* és magyar fordítása. In utó: *Építőkövek* . 151–160. o.

ciót megelőző valóságigényével. A korábban nem fikcionális műfajként kezelt önéletrajz pedig új ismeretelméleti státusa szerint nemcsak a fikcionális szövegektől nem különbözik, hanem *érdemileg* azoktól a szövegektől sem, amelyeket a metafikció önéletrajznak ad ki. És *vice versa*. Össze is lehet őket keverni.

Más szempontból nevezném tehát elsősre képtelenségnek az 'önéletrajz-mint-fikció' viszony megfordítását 'fikció-mint-önéletrajz'-ra. Az önéletrajzról mint műfajról vagy szövegről mondhatjuk, hogy fikcióként választottunk hozzá egy modalitást, az igazságkritériumoknak egy nem valóságtípusú feltételrendszerét vagy egy olvasásmódot, amely meghatározza a hozzáférhetőséget számára, illetve számunkra. Megfordítva ez a viszony azonban sehogy sem látszik stimmelni. Hiszen festhetjük zöldre a kutyát, de nem festhetjük a zöldet kutyára. Más szóval azt az elvont fogalmat, amit a fikció szó jelöl, nehéz volna arra a tárgyiasságra, illetve – illúzió ide vagy oda – arra a személyességre vonatkoztatni, amire az 'önéletrajz' utal.

Ezzel tehát egyszerre hoztam magam nehéz és hálás helyzetbe: szabad a pálya, de mihez? A következőkben három argumentatív lépésben szeretnék közelíteni ehhez a teoretikus senkiföldjéhez. Először a narrativitás antropológiai dimenzióinak felidézéséhez hívom segítségül két szerző elképzeléseit. Ezt követően, mintegy az elvonttól a konkrét felé, ugyancsak szerzők szerint haladva azokat a következőményeket veszem számba, amelyekkel a narrativitás antropológiája az Énre vonatkozóan szolgál. Harmadik lépésként a fikciónak, a referenciának és a közvetítésnek – a szövegimmanencia-elv kizárólagosságának megszűntével – ismét aktuálisnak tekinthető problémáját érintve érek el a személyességnek és az egyszerűségnek egy olyan fikcionális fogalmához, amely lehetővé teszi, hogy a 'fikció-mint-önéletrajz' viszony iménti problémás szószerintiségében is jelentéssé váljon. Az első lépésnek mindjárt nagyon szép címet is adtam, ezt:

Újraolvasott szerzőkhöz folyamodom, s illik, hogy – ha csak röviden is – összefoglaljam szóban forgó műveik a jelen összefüggésben fontos mozzanatait. Ki ne emlékezne például Jean-François Lyotard nevezetes téziseire a narratív tudás pragmatikájáról? Ennek leírását Lyotard két szempont között lebegteti: a narratív tudás egyrészt a tudományos tudás által kizárt tudásformákat (például hagyományokat, megszokásokat, kulturális kompetenciákat, „a tenni tudás[t], az élni tudás[t], a meghallgatni tudás[t] stb.-t”)¹¹ foglalja magában, másrészt viszont az a tágabb halmaz is, amelybe a tudományos tudás is beletartozik.

Lyotard koncepciójának jelen összefüggésben három mozzanatát érdemes kiemelni. Az első, hogy a narratív tudás a tudományos tudás objektivációs kísérleteivel szemben „egy szubjektumban megtestesülő egyedi forma, amely az azt konstituáló különböző kompetenciákból tevődik össze”.¹² A narratív tudás legmeghatározóbb tulajdonsága, s itt kiemelendő második mozzanata, hogy a narratív forma uralja: „[a]z elbeszélés ennek a tudásnak par excellence formája”.¹³ Lyotard-t ez a feltétel segíti hozzá a nagy elbeszélések legitimációs történetének megalkotásához. A narratív tudás itt számba jövő harmadik mozzanata pedig az időhöz való viszonya. Hogy, hogy nem, Lyotard a tudományos tudáshoz rendeli az idő diakronicitásának emlékező-projektáló fenntartását, s a narratív tudáshoz azt „a különös időbeliséget, amely teljességgel ütközik tudásunknak azzal az arany szabályával, hogy »Ne felejts!«”¹⁴ Mivelhogy

¹¹ Jean-François Lyotard: A posztmodern állapot. Ford. Bujalos István – Orosz László. In uő – Jürgen Habermas – Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Budapest, 1993, Századvég-Gond, 7–145., itt 45. o.

¹² Ua. 46. o. – Mondandóm jelen pontjaihoz Hans Blumenberg *Arbeit am Mythos* című könyvének (Frankfurt/M., ⁵1979, Suhrkamp) néhány gondolatát is választhattam volna.

¹³ Ua. 48. o.

¹⁴ Ua. 53. o.

„[a] közösség a maga kötelékének az anyagát nemcsak az elmondott elbeszélés jelentésében találja meg, hanem az elmondás tevékenységében is. Az elbeszélések hivatkozása a múlthoz tartozónak tűnhet, de igazából mindig egykorú ezzel a tevékenységgel. A mai tevékenység az, ami az *En hallottam*-tól a *Majd meghalljátok!*-ig tartó röpke időt kibontja.”¹⁵

A narratív jelenidejűség „feledtető funkciójának”¹⁶ megértéséhez érdemes egy másik szerzőt is bevonni a gondolatmenetbe. Paul Ricœur-ról van szó, aki minden körülményesége ellenére, illetve annak dacára, hogy nagy barkácsoló hírében áll,¹⁷ igencsak fontos teoretikusa e témának.

Ricœur terjedelmes *Idő és elbeszélés* [*Temps et Récit*] című munkájának fő állítása szerint „az idő oly mértékben lesz emberi idővé, amely mértékben elbeszélő módon artikulált”; s e tétel meg is fordítható: az elbeszélés „akkor nyeri el teljes jelentését, amikor az időbeli létezés feltételévé válik”.¹⁸ Ezt a folyamatot modellálja Ricœur a „mimézis I”, a „mimézis II” és a „mimézis III” fokozataival, amelyek közülsoje volna a hagyományosan vett fikció „birodalma”.¹⁹ E meghatározás szerint a fikció (vagyis a mimézis II) nem más, mint a gyakorlat (*pragmata*) mezején prefigurált időtapasztalatnak (mimézis I) a cselekményszöves (tulajdonképpen: *müthosz*) ideje általi konfigurációja, és pedig az időtapasztalás újrabefogadása, refigurációja (a mimézis III) céljából.

E csupán terminológiájában komplikált, valójában egyszerű – már-már triviális –, de épp akként rendkívül érdekes

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo.

¹⁷ „Valószínű – írja Szegedy-Maszák Mihály – hogy [...] található olyan értekező, aki Paul Ricœur-nél több joggal tarthat igényt eredetiségre, azt azonban bizvást lehet állítani, hogy korunk nem ismer még egy gondolkodót, kinek látóköre olyan sok tudományágra terjedne ki, mint az övé.” Szegedy-Maszák Mihály: Utószó. In Paul Ricœur: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, 1999, Osiris, 413–424., itt 423. o.

¹⁸ Paul Ricœur: A hármas mimézis. Ford. Angyalosi Gergely. In uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. 255–309., itt 255. o.

¹⁹ Ua. 274. o.

elképzelésből most csak két mozzanatot emelnék ki. Az első a kizárólagosság. Ricœur szerint a történetmondás tevékenysége és az emberi tapasztalás időbelisége közötti korreláció „transzkulturális szükségszerűség”.²⁰ Az idő *csakis* narratív módon férhető hozzá a tapasztalás számára, a narratíva pedig végső soron csak az időtapasztalat közvetítő átírásával teljesítheti be küldetését. Ha ezt – Ricœur intenciói ellenében – szó szerint vesszük, valahogy így: narratíva = idő, kiviláglik az összefüggés Lyotard fenti, lát-szatra ellenkező tanulságával a narratív tudás időbeliségéről. Az elbeszélés nem jelenti vagy ábrázolja az időt, hanem a cselekményszöveés (valószínűségeinek és váratlanságainak) *menetében* igénybe veszi. Így nem az idő fogalmának el-sajátítására irányul, hanem az idő haladtának performatív meg-tapasztalására. A mimézis III (az elbeszélte idő refigurációjának) nézőpontjából úgy is mondhatnánk, hogy „ma-gát az időt tanuljuk olvasni – visszafelé”.²¹

A második mozzanat megragadásához – csupán az érthe-tőség kedvéért – kicsit megint körülményesen kell fogal-maznom: A mimézis III egy olyan időtapasztalásnak a mi-mézis II konfiguratív közvetítése általi újraértése, amely már a mimézis I, az idő prefigurációjának síkján jelen volt. Még egyszer másképp: a mimézis III síkján refigurált időta-pasztalat a narratíva befogadásával „az élet, a cselekvés és a szenvedés alkotta homályos háttér[be]”²² helyeztetik vissza, vagyis éppen abba az egyéni életbe, amelyből prefiguratív időtapasztalatként kivétetett. Arisztotelész terminusaival szólva a *pragmák* alkotta *praxiszt* utánzó-egyberendező *müthosz* végül is a *pragmákban*, világon és időn belül nyer értelmet.²³ Erre később még visszatérek.

Addig is a Lyotard-tól és Ricœur-tól kölcsönzött gondola-tokat körülbelül így összegezném: az élet miértjeiben és ho-gyanjaiban való eligazodáshoz szükséges kulturális kompe-

²⁰ Ua. 255. o.

²¹ Ua. 280. o.

²² Ua. 256. o.

²³ Vö. Bernáth: Arisztotelész *Poétikája* és magyar fordítása. 158. o.

tenciák kitüntetett létformája a narratív hagyományozódás, amely az időt teszi megtapasztalhatóvá, és pedig azáltal, hogy a mesélés/cselekményszövéssé performatív jelenében igénybe veszi, illetve strukturálja. A narratív tudás – anélkül, hogy túlságosan erőltetni akarnám Heidegger terminusát – az egzisztenciális „időnbélüliségre”²⁴ irányul. Narratív performancia és egzisztenciális időnbélüliség metszéspontjában pedig egy olyan (folyamatosan) felfüggesztett identitás helyezkedik el, amely egyéni és közösségi formájában egyaránt a szubjektum szóval jelölhető. S ezzel elérkeztem okfejtésem második fejezetéhez, amit ekképp címeznék meg:

A TÖRTÉNET, AMINT AZ ÉNT MESÉLI •

Paul Feyerabend *A módszer ellen* című könyvében (többek között) arra figyelmezteti az egzakt tudományok művelőit, hogy egyetlen elavult vagy abszurdá vált elképzeléstől se

²⁴ Vö. Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály és mások. Budapest, 1989, Gondolat, 547. sk. – Ricoeur kedvelt argumentatív technikája az alacsonyabb (ilyen például a mimézis I) és magasabb (ilyen például a mimézis III) szintek hierarchiájának megfordítása és a kölcsönös függőség kétirányúságának felmutatása. Az *Idő és elbeszélés* harmadik részében Heidegger meghatározásait követve az „időnbélüliség” védelmére kel a „történetiség” és az „időbeliség” fogalmaival szemben, mondván: „Ha az egyik időalakzattól a másik irányába [a mimézis I időnbélüliségétől a mimézis II történetiségén át a mimézis III időbelisége felé, H. E.] haladva egyidejűleg van szó a tulajdonképpeniség csökkenéséről és az eredendőség növekedéséről, nem fordítható-e meg a három alakzat szerint létrehozott rend? A történetiség valójában folyamatosan elfeltételezi az időnbélüliséget; datálhatóság, kifeszítettség és nyilvánosság nélkül nem mondhatnánk a történetiségről, hogy egy kezdet és egy vég között bontakozik ki, hogy e közöttben terjed ki, és válik a történelmi sors együttes történésévé. A naptár és az óra bizonyítékok erre. És ha a történetiségtől visszatérünk az eredendő időbeliséghez, menthetetlenül feltűnik, hogy a történeti nyilvános volta a maga módján megelőzi a fundamentális időbeliséget, amennyiben annak értelmezése elgondolhatatlan a nyelv nélkül, amely már mindig is megelőzte a halálhoz viszonyuló lét vonatkozás nélkülinek számító formáit.” Paul Ricoeur: *Zeit und Erzählung*. III. *Die erzählte Zeit*. Ford. Andreas Knop. München, 1991, Fink, 153. o. – Az idézet fordítása a rendelkezésre álló magyar Heidegger-terminusok segítségével készült. Vö. Martin Heidegger: *Lét és idő*. 548–690. o.

búcsúzzanak el véglegesen, mert az bármikor jó lehet még valamire, alkalmasint valamely uralkodó elmélet vakfoltjainak feltárására.²⁵ Így volnék én a Marquard és Ricœur által egyaránt emlegetett Wilhelm Schapp-pal, akinek 1953-as *Történetekbe bonyolódva* [*In Geschichten verstrickt*] című könyve a maga fenomenológiai alapokon nyugvó és (mégis) – ha szabad ezt mondani – elképesztően egyszerű nyelvezetével Gadamertól Hayden White-ig majd mindenki problémáját már jó előre megoldja. A könyv címében is szereplő tézis így foglalható össze: az ember történetekbe van bonyolódva, fonódva, gabalyodva, esetleg ágyazódva, aszerint, hogy ki hogyan fordítja ezt a *verstrickt*et, s mennyire ragaszkodik a szó fonál-, csomó-, hálóféle jelentésárnyalataihoz. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy „a történet és a történetbeágyazottság olyan szorosan összetartoznak, hogy a kettőt talán még gondolatban sem lehet szétválasztani”.²⁶ Vannak ugyan különböző történetek, például az emberrel viszonyba kerülő dolgok történetei (*Geschichten der Wozudinge*), a mások történetei (*Fremdgeschichten*), a saját történetek (*Eigengeschichten*) és a közösségi történetek (*Wirgeschichten*), de a lényeg az, hogy az ember és a világ csak e történeteken keresztül hozzáférhető: „*Die Geschichte steht für den Mann.*”²⁷ Ami e feminizmus előtti korszakban körülbelül annyit jelent: „A történet rávall az emberre”;²⁸ retorikatudatú jelenünkben pedig akképp is fordítható, hogy „a történet az ember helyébe lép”. E körülmény feszültségét maga Schapp is felméri: hangsúlyt fektet arra, hogy leltározza mindazt az emberit, amit a történetek hálójában nemcsak felfog, de a szó szorosabb értelmében helyettesít is. Az ember nemcsak úgy általánosságban történet, hanem testi és lelki valójában is, és pedig a részletekbe menően. Mesél az arca és mesél a teste, mesélnek a vágyai, a

²⁵ Feyerabend: *A módszer ellen*. 85. o.

²⁶ Wilhelm Schapp: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Hamburg, 1953, Richard Meiner, 1. o.

²⁷ Ua. 103. o.

²⁸ Angyalosi Gergely fordítása. In Ricœur: *A hármas mimézis*. 291. o.

szenvedélyei, a szeretete, a gyűlölete, szomorúsága, öröme és értelme – mindegyik a maga módján. Mindnek külön története van, s minél közelebb hajolunk, annál több történetre bomlik (annál sűrűbb a narratív háló, amely felfogja). De aki közelebb hajol, se higgye, hogy önmaga nem ugyanígy van ezzel. Fülek és szájak átkelőin történetek vonulnak ide-oda a nagy hálóban, amelyen kívül, ha van is valami (ismeretlen, hozzáférhetetlen, felfoghatatlan), az ember számára aligha másképp, mint történetek által.

Schapp elképzelései és megfogalmazásai, mint például, hogy „[t]örténetében egy önmagával [*Selbst*] kerülünk érintkezésbe”,²⁹ az embert egy Énként kapcsolják történetéhez, hozzásegítve ahhoz, hogy a narratívák fenti filozófiai antropológiai heurisztikáját a történet által feltárt (vagy betakart) egzisztencialitásra vonatkoztassuk. Ebben – csak hogy ne legyen olyan egyszerű – ismét Ricœur siethet segítségünkre 1990-es *Az önmaga mint a másik* [*Soi-même comme un autre*] című könyvének már az *Idő és elbeszélésben* megelőlegezett egyik fogalmával, a „narratív identitással” (ahogy a magyar fordításban szerepel, az „elbeszélte azonos-sággal”).³⁰

Ricœur célja, hogy a filozófia történetének a „*cogito* filozófiáihoz” – az Én akár empirikus, akár transzcendentális tételezéséhez, illetve visszavonásához – fűződő apóriáit feloldja egy az „önmaga hermeneutikája”³¹ kínálta közvetítő modellben. Az *önmaga mint a másik* értekezései ennek megfelelően három előfeltevésen alapulnak: Ricœur „filozófiai szándéka”³² szerint a szubjektum identitása egyrészt csak reflexív közvet(ít)ettségekben nyerhető el (innen a címben szereplő *soi* és a *même* elsőbbsége a *je* előtt). Másrészt az idő-

²⁹ Schapp: *In Geschichten verstrickt*. 105. o.

³⁰ Paul Ricœur: *Az én és az elbeszélte azonosság*. Ford. Jeney Éva. In uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. 373–411. o.

³¹ Paul Ricœur: *Vorwort: Die Frage der Selbstheit*. In uő: *Das Selbst als ein Anderer* [*Soi-même comme un autre*]. Ford. Jean Greisch – Thomas Bedorf – Birgit Schaaff. München, 1996, Fink, 9–38., itt 13. o.

³² Ua. 11. o.

beliség ténye az identitás kétféle értelmezését kívánja meg. A harmadik feltevés szerint pedig az identitás a legterméke- nyebben az önmaga és a másik dialektikájaként ragadható meg. A „narratív identitás” problémája e három előfeltevés közül a másodikhoz, az időbeliség megosztó hatásához kap- csolódik szorosabban. Ricœur a latin *idem* (ugyanaz; az alany azonosságának jelölője) és *ipse* (maga, ő maga) kü- lönségeire támaszkodva határolja el egymástól a személyi- ség identitásának azt a pólusát (felfogását, avagy dimenzió- ját), amelyet időbeli állandóság s azt, amelyet fokozott változékonyság jellemez. Előbbi az „ugyanazonossággal” [*mêmeté*], utóbbi az „őmagasággal” [*ipséité*]³³ hozható kap- csolatba. Ugyanazonosság és őmagaság kettőse azonban annyiban bonyolultabb párhuzam, hogy egyrészt az állan- dó és a változó (*idem* és *ipse*) Ricœur feltételezte dialektiká- jának lenyomata, másrészt viszont e dialektikus feszültség ugyanazonosság és őmagaság kettőseiből ez utóbbiban már eleve megoldódik. Az őmagaság önmagában is „dinamikus identitás”, amely időbeli struktúrájának köszönhetően „meg- kerüli az ugyanaz és a másik dilemmáját”,³⁴ egyszerre tolja el és tartja fent a személyiség egységét.

A jelen összefüggésben azonban nem is a fogalmi dialek- tika és hierarchia zavarba ejtő interferenciája fontos, ha- nem az, hogy az őmagaságot jellemző dinamikus identitás modellje megfelel az elbeszélő szöveg költői kompozíciójá- ból (a mimézis II rendjéből) adódó dinamikának. Ricœur ez esetben is kitüntetett szerepet szán a narratívának, mint- egy megismétli a hármas mimézisről mondottakat, de úgy, hogy az időt felváltja az Én/önmaga fogalma. Az elbeszélés nem az idő, hanem az Én megtapasztalására, át-, illetve új- raírására szolgál. Ami nagyjából ugyanaz, amennyiben az elbeszélhető időn az egzisztenciális időbelüliség, az elbe- szélhető Énen/önmagán pedig az időn belüli egzisztencia megnyilatkozása értendő. Amiként az *Idő és elbeszélés*ben

³³ Ricœur: Az én és az elbeszélte azonosság. 373. o.

³⁴ Ricœur: *Zeit und Erzählung. III. Die erzählte Zeit.* 396. o.

az idővel is történt, most is egy történés (performancia) válik refigurálhatóvá a cselekményszövés (valószínűségeinek és váratlanságainak) konfiguratív menetében: az Én (önmaga) állandóságának, illetve változékonyságának változása:

„Ezért mondhatjuk az önmagáról [*ipse*], hogy az elbeszélő konfiguráció reflexív alkalmazása által refigurálódik. Az ömagaság [*ipséité*] számára konstitutív narratív identitás az ugyanaz [*idem*] elvont identitásától eltérően képes arra, hogy az életösszefüggés változását és mozgását is felölelje. Ebben az esetben, ahogy azt Proust kívánta, a szubjektum úgy képződik meg, hogy egyidejűleg saját életének olvasója és szerzője is.”³⁵

A konfiguráció eseménye (amely a fikció illetékességébe tartozik) azt kapja feladatul, hogy az ellentétes pólusok dialektikájából narratívája segítségével egyrészt a szereplői,³⁶ másrészt a valóságvonatkozású szerzői-olvasói Én/önmaga elbeszélte azonosságát létrehozza, jelenvalóságát mint változékonyságot megjelenítse.

De vajon tényleg elegendőek-e a felsorakoztatott fogalmak és szempontok ahhoz, hogy az író/olvasó Ént egy narratíva fordulatainak változatosságában szemlélhessük? A hármas mimézis két mozzanatának (történetmondás és időbeliség összekapcsolódásának, illetve a három mimézis hermeneutikai körének) ismertetésekor némileg nyitva hagytam a másodikat, nevezetesen a körkörös alakzat jelentőségének kérdését. A *pragmák* alkotta *praxiszt* utánzó- egyberendező *müthosz* tulajdonképpen célja, hogy visszavezessen a *pragmák*, a cselekvés és a szenvedés világába, vagy ha úgy tetszik, az egzisztenciális világon- és időnbélüliségbe. Ricoeur ezzel kapcsolatban igyekszik a *circulus vitiosus* gyanúját elhessegetni. És sikerül is viszonylag sértetlenül kiugrania a körhintából; amivel én viszont most fordulnék még egyet.

³⁵ Uo.

³⁶ „Az elbeszélés (*récit*) az elmesélt történet azonosságát építve építi a szereplő azonosságát, s ez utóbbit nevezhetjük elbeszélte azonosságnak (*identité narrative*). A történet azonossága alkotja a szereplő azonosságát.” Ricoeur: Az én és az elbeszélte azonosság. 384. o.

Az *Idő és elbeszélés*ben az argumentatív rövidzárlat gyanúja (többek között) így fogalmazódik meg: „miként beszélhetnénk egy emberi életről úgy, mint egy éppen születőfélben levő történetről, amikor a létezés időbeli drámáit egyedül azokon a történeteken keresztül tudjuk csak megközelíteni, amelyeket mások vagy mi magunk mesélünk róluk?”³⁷ Azaz: mitől volna a keletkező történet az idő újszerű egzisztenciális elsajátítása, ha egy már mindig elbeszélésben levő történet folytatása? Rögtön kiderül, mire is akarok kilyukadni. Ugyanezt Ricœur ugyanis alkalmazza *Az önmaga mint a másik*ban is: „az elbeszélés már azelőtt része az életnek, mielőtt az életből az írásba száműzetnék; majd visszatér az életbe az elsajátítás sokféle módja szerint”.³⁸ Vagyis az írás az életet, amely már eleve és lényegileg elbeszélés, csupán megismétli. Igaz, Ricœur szerint magasabb (tudati) szinten: a történet nem ugyanahhoz tér vissza, hanem spirálszerűen meghaladja önmagát. És mégis jogosnak látszik a következtetés, hogy ugyan mitől lehetne az *Én/önmaga* akár önleíró, akár refiguratív módon ömagává, ha nem attól, hogy még mielőtt nekilátna, még ha töredékesen is, még ha másoknak (a mások történeteinek), a sors, avagy isten szerzőségének köszönhetően is, már előzetesen (és folyamatosan) mesélve van? Az ön-élet-rajz, amint már szó szerint jó előre ki van találva. *Quod erat demonstrandum*. Azaz-hogy mégsem, mert íme, az utolsó fejezet némi hitetlenkedéssel veszi kezdetét:

▪ DE HOVÁ LETT A FIKCIÓ?

A fentiekben a narratíva antropológiai státusából kiindulva odáig jutottam, hogy azt, aminek az elbeszélés – Ricœur szerint kizárólagos – formája, az időn belüli egzisztencialitásban, az ömagaságban mutattam fel. Adódik viszont még

³⁷ Ricœur: *A hármas mimézis*. 289. o.

³⁸ Ricœur: *Az én és az elbeszélte azonosság*. 405. o.

ezzel kapcsolatban egy-két kérdés. Az első, hogy azok a történetek és elbeszélések, amelyekről itt szó volt, jellemezhető-e egyáltalán fikcionális (irodalmi) megkülönböztetethez. Más szóval: fikció-e egyáltalán az, amiről itt körmonfontan kiderítettem, hogy az élet (egyetlen lehetséges) rajzolata. Nos, Ricœur épp ez ügyben hoz egy jó érvet – legyen ez a kérdésre adott válaszom. Arra az arisztotelészi gondolatra emlékeztet ugyanis, hogy a kitalált történeteknek van kezdetük, közepük és végük, más szóval egésznek (és lezártnak) tekinthetők, míg a pusztán történelmi eseményekre ez nem jellemző.³⁹ És éppen erről van szó: mivel a történeteknek van kezdete, közepe és vége, az életnek pedig nincsen, hisz a születésre nem emlékezünk, a halálhoz meg már késő lesz, szükség van az elbeszélés kezdetet, közepet és véget s egyben narratív identitást teremtő hatalmára. Ez azonban azt a belátást erősíti meg, hogy *az az élettörténet, amelynek van kezdete, közepe és vége, nem az életből merített*. Hanem hát fikció: „Éppen a valós élet megfoghatatlan jellege folytán van szükségünk a fikció segítségére ahhoz, hogy az élő tapasztalatot mintegy visszatekintve megszerezzük [...]. Így azoknak az elbeszélő kezdeteknek a segítségével, melyekhez az olvasás bennünket hozzászoktatott [...], mi magunk rögzítjük a valós kezdeteket [...].” S ugyanígy a fikció „társunkká lehet a halálra készülődés-⁴⁰ is.

A második, a fentiekkel szemben megfogalmazható kétség súlyosabbnak tűnik. Nem arról van-e szó ugyanis, hogy csak annyit sikerült – és azt is körülményesen – megvilágítanom, hogy fikció = életrajz, de ennél többet nem. Hogy tehát útközben elvesztettem az életrajzból az Én kitüntettségét. Erre Ricœur talán azt felelhetné, hogy az élet narratív elsajátításának az írott önelsajátítási formákra vonatkoztatásával az ő szempontjából az önéletrajz kér-

³⁹ Arisztotelész: *Poétika és más költészettani írások*. Ford. Ritoók Zsigmond. Budapest, 1997, PannonKlett, 41. o.

⁴⁰ Ricœur: *Az én és az elbeszélt azonosság*. 403. o.

désköre végrehajt ugyan egy indokolatlan szűkítést az elbeszélés fogalmán, de ez nem oszt, nem szoroz, mert így is bennefoglaltatik a fikció azon (kizárólagos) képességében, hogy mesélés útján tegye megtapasztalhatóvá az azonos-ságot. De nem is ez a kérdés. Hanem az, hogy nincs-e itt elvétve az Én egyedisége az elbeszéltség túlzott előzetességében?

Nos, a narrativitás Ricœur alapján felidézett hermeneutikai köre (spirálja) nemcsak időbeli előzetességen alapul, hanem természetesen az időben tetten érhető logikain is. A fikció nem azért (ön)életrajz, mert mint összefüggő, kezdettel, közepével és végével rendelkező történet létezett 'már mindig is' ahhoz képest, akinek a története e mintára éppen most és ugyanúgy rendeződik el (vagyis nem a saját módján). Hanem azért is, mert választásként az élettörténet létrejöttének *minden egyes* pillanatában jelen van, a kezdet, a közép és a vég számtalan lehetőségével. Az élettörténet valamennyi pillanatának van valamilyen, a múlt esetlegességeit és a jövő valószínűségeit egybefogó történethorizontja és ez pillanatonként más és más lehet. Nem véletlenül mondja Ricœur az ugyanazonossággal az ön-maga időnbélüli dimenziójaként szembeállított őmagaságról azt is, hogy az mint a „testiség őmagasága” mindig éppen „addig terjed, ameddig a testileg lakott világ”.⁴¹ Az őmagaság olyanfajta identitás, amely, ha valóban „számol az idővel”,⁴² s valóban az időben zajló önmegőrzésként realizálódik, alaposan ki van téve a *peripeteia*, a váratlan fordulatok, kerülők és kitérők hatalmának is, s következőképpen folyamatos önkorrekcióra szorul. Az önkorrekció pillanatai viszont nemcsak arra engednek következtetni, hogy nincs ugyanazonosság, hanem arra is, hogy a valószínűségek és váratlanságok dinamikájának köszönhetően olyan őmagaság sincs, amely egy korábbi-későbbi másik őmagasággal

⁴¹ Ua. 387. o.

⁴² Vö. Ricœur: *Zeit und Erzählung*. III. *Die erzählte Zeit*. 132. o.

azonos lehetne. Amelyet tehát utólag vagy kívülről át lehetne tekinteni, illetve amely a saját fordulatainak változatosága szerint megelőlegezhető vagy megismételhető volna. Az Én már mindig is mesélve van, azonban már mindig is másképp van mesélve, mint korábban volt. Más szóval, ha az őmagaság nem is tartalmaz az Én-re/önmagára mint ugyanazonosságra (*cogitóra*) utaló mozzanatokot, az én őmagaságom kizárólag olyanokból áll, amelyek ugyan az időnek kiszolgáltatottak és nem önazonosak, de éppen ezért a saját és a mások története szempontjából mégis egyediek. A „most” elkötelezettjeiként nemcsak az egyéni történet kezdete, közepe és vége fölött nem rendelkeznek, a másokét is feledtetik. A fikció a *mindenkori* Én életrajzaként önéletrajz.

Ezt erősíti meg Wilhelm Schapp azon állítása, hogy mindenkinek saját története van. (Saját az őmagaság testi, az *ipse* birtokviszony-vonatkozása értelmében.) Ami viszont szétesik saját kis történetekre, s ezáltal mellesleg a mások történeteire és az Én történeteire is, amelyekből – félreértések elkerülése végett – mindenki *ő maga* részesedik. Életem életrajzi narratíva, amit nem írok, hanem élek, az élet olyan rajzolása, amelynek épp a cselekvés és a szenvedés világába való belevetettsége garantálja a másokétól és az önmagamétól való folyamatos elkülönbözést. E dinamika hatásaitól azonban a műfajként és szöveggként értett önéletrajz sem mentesül, még akkor sem, ha – hamis életnapló gyanánt – egyetlen horizontikus történetpillanatot ruház fel a véglegesség ideologikumával. Ha szerzőjén nem is, de legkésőbb olvasóin keresztül úgyis visszahelyeződik az élettörténetek forratagába.

A közös narratív előzetességnek ez az alapvető elkülönbözése, elmesélhető *fluxusa* tehát egyszerre számolja fel az azonosságot mint identikust, s adja vissza – megfosztva a végleges (ön)ismeret konzisztenciájától – mint egyedit az idő szétszórtságában. Az ugyanaz lehetetlen, az egyedülálló viszont szükségszerű. És mégis, ki nem tapasztalja e mindennapos egyedülállásban, mennyire jól

esik a másikat olvasni, a másokéban osztozni, mert *mintha* az is ugyanarról szólna. Ha az eddig felhozott két kételetyt nem sikerült volna teljesen eloszlatnom, s még mindig kétséges volna, hogy fikció = önéletrajz, most, végetül és váratlanul íme még egy érintőleges megfontolás: mintha ez a *minthában* való osztozkodás a narratív előzetesség fikcionalizáltságáról tanúskodna. Csak minthaság és fikció az, ami a másokéra emlékeztet, de emlékeztet, mert ami az enyémre emlékeztet(het) benne, az a sajátom fikcionalitása. És a sajátom, amint a másé is, mégsem egészen csak a *fingeré* értelmében fikció, hiszen *csak ez van*: a fikció mint az interszubjektivitás csúcsteljesítménye.

Ami a minthán túl van, értelmez(het)etlen (= elmesélhetetlen). Történetem modalitását viszont menthetetlenül ez a *mintha* határozza meg. Ennek értelmében az elbeszélés antropológiai dimenziójának önéletrajzisége így foglalható össze: *mintha é/Én lennék*. Kisbetűvel és nagybetűvel – egy szerre. Kinek *Márkár*, kinek *Márkvárd*, kinek *Abendstern*, kinek *Morgenstern*. Említett német barátom apósát például – lám-lám, hogy bonyolódnak a történetek – már az Úristen sem tántorítja el attól, hogy *Hárst* mondjon, amikor pedig *Endrére* gondol.

Befejezésül emlékeztetnék arra a kérdésre, amit közben majdnem én is elfelejtettem: hogy megkárosítja-e az irodalomtudományt, ha más diszciplínák is rákapnak a fikcióra. Azt kell mondanom, hogy nem, sőt. Azt követően, hogy a fikció művelésének az a szűkebb területe (és annak tudománya), amit irodalomnak hívnak, Platón óta termékeny defenzíváját a szövegimmanenciába történő bezárkózással próbálta érvényesíteni, megújítani, mi több végleg biztosítani, talán visszacsempészheti magát a referencialitásba azon a fikción keletkezett résen át, amelyen a többiek éppen benyomulnak. Ilyesfajta kísérletet látok Marquard ötleteiben, hogy a szellemtudományokat „elbeszélő tudományoknak”⁴³ keresztelje el. Vagy ugyancsak az *o nota bene* nem adornói és nem is realizmus-elvű javaslatában, hogy

egy át-meg átfikcionalizált valóságban a művészet a személyes tapasztalás⁴³ antifikcionális szerepét vállalja magára. A nevezett résen átbújva, ha nem is az irodalomtudomány maga, de legalábbis az irodalomtudomány tudománya alighanem valami olyasmivé alakulna át, amit irodalmi antropológiának neveznek.

(2000/2003)

⁴³ Odo Marquard: A szellemtudományok nélkülözhetetlensége. In uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, 2001, Atlantisz, 343–360. o. – lásd még jelen kötet *Elbeszélő tudomány. Az irodalmi értelmezés tünékeny eszméjéről* című tanulmányát. 31. skk.

⁴⁴ Vö. Marquard: *Kunst als Antifiktion*. 98. o.

■ MEGTANULNI ÚSZNI (KRÚDY GYULA: SZINDBÁD)

Mire csábíthat – s mire nem – egy olyan, sok-sok változó stílusú és témájú szövegdarabból – novellából, ciklusból és regényből – előlépő figura több mint két évtizedes irodalmi 'élettörténete', mint amilyen Krúdy Szindbádja? Arra mindenképpen, hogy az olvasó valamennyi történetben azt a bizonyos Szindbádot keresse, akivel már kezdetben megismerkedett. De ugyanaz marad-e Szindbád a történetek változékony sokaságában? És mit jelent itt 'ugyanannak' maradni?

Hosszú története és időközben gazdag irodalma van annak az elképzelésnek, hogy valaki azáltal lesz az, aki és ami, hogy elmeséli(k).¹ „Életünk [...] egy olyan kérdésekkel teli térben játszódik – írja Charles Taylor –, amely kérdések csak egy összefüggő történettel válaszolhatók meg. Hogy érezzük, kik is vagyunk, szükségünk van annak elképzelésére, hogy hogyan lettünk, és hová tartunk.”² Az Énség – vagy ahogy Paul Ricœur mondja, az „őmagaság”³ – feltétele, hogy csak történetként hozzáférhető. És megfordítva: „[a] törté-



¹ Vö. például Paul Ricœur: *Az én és az elbeszélt azonosság*. Ford. Jeney Éva. In uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, 1999, Osiris, 373–411. o.; Wilhelm Schapp: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Hamburg, 1953, Richard Meiner, 103. sk.; *Erzählte Identitäten*. Szerk. Michael Neumann. München, 2000, Wilhelm Fink; Charles Taylor: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Ford. Joachim Schulte. Frankfurt/M., 1996, Suhrkamp, 52–105. o.; valamint lásd jelen kötet *Fikció-önéletrajz. Filozófiai antropológiai vázlat* című írását. 68. skk.

² Charles Taylor: *Quellen des Selbst*. 94. o. – A továbbiakban a tanulmány valamennyi jelöletlen fordítása a saját munkám. H. E.

³ Ricœur: *Az én és az elbeszélt azonosság*. 373. o.

net rávall az emberre”.⁴ Ha azt kérdezik tőled, ki vagy, hát az vagy, aki lettél. Nos, ami Szindbád ebbéli vélekedéseit illeti, az egyik kései novellából megtudhatni, hogy a ’hajós’ „hitt, remélt szeretett... Azt hitte, hogy szerelmi kalandocskákból lehet összeállítani egy élettörténetet, mint akár a múlt században, holott az élet hallatlanul megkomolyodott.”⁵ Ha hihetünk az „elbeszélt azonosság”⁶ idézett irodalmának, egy élet még megkomolyodott voltában is felépülhet kalandocskákból – ha elmesélik. Hisz az élet komolysága (a ’valóság’) is (csak) illúzió (fikció, azaz mese), s ezzel azért nincsen semmi baj, mert másrészt úgyis az élettörténet (a fikció) az, ami ’van’ – de komolyan! Amiért is Szindbád „elbeszélt azonossága” nemcsak a múltba visszatekintő késői elbeszélő finom távolságtartása ellenére fenntartandó lehetőség, hanem olyan munka is, amelyet az értelmező végez el a *Szindbád* regényes fikciója és a Szindbád-történetek megjelenés szerinti, illetve műfaji sokféleségének valósága között. Akár a maga szakállára és a filológia dacára is.⁷

Szindbád „elbeszélt azonosságának” feltételezése egyébként nemcsak állandóságot jelent a változásban, hanem változást is az állandóságban. Pont ettől élettörténet. De vajon mi történik, ha lehetséges „szerelmi kalandocskákból [...] összeállítani egy élettörténetet”? Eljut-e Szindbád két kalandoska között az A-ról a B-re? Hordoz-e a kalandok mi-

⁴ Schapp: *In Geschichten verstrickt*. 103. o. (Idézi Paul Ricoeur: A hármas mimézis. Ford. Angyalosi Gergely. In uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. 255–309., itt 291. o.)

⁵ Krúdy Gyula: Az óramutató vigyáz az óbudai kisasszonyokra. In uő: *Szindbád*. Összegyűjtötte és szerkesztette, a bibliográfiát készítette, és az utószót írta Kozocsa Sándor. Budapest, 1975, 586. o. – A *Szindbád*-hivatkozások a főszövegben a továbbiakban erre a kiadásra vonatkoznak.

⁶ Paul Ricoeur: *Az én és az elbeszélt azonosság*. 373. o.

⁷ „[T]udomásul kell vennünk – írja Bezeczký Gábor –, hogy Krúdy nem írt *Szindbád* című könyvet. Ezt a könyvet Kozocsa Sándor alkotta Krúdy műveinek felhasználásával 1957-ben. 1973-ban született a másik *Szindbád*, melyet szintén Kozocsa segített a világra.” Bezeczký Gábor: Végső búcsú *Szindbádtól* (1957–2002). *Literatura*, 2002/3, 286–287., itt 286. o.

nősége olyan különbséget, ami az A-ról a B-re jutást jelenti, vagy máshol keresendő az élettörténet ragasztóanyaga? A-ról a B-re jutni nem mindig jelenti azt, hogy B-ben jobb, mint A-ban volt – nem azt jelenti, hogy az ember nem kívánczik néha vissza. Az élettörténet nem szükségszerűen fejlődéstörténet, és még az akként felfogott életnek is van egy bizonyos visszafordulása oda, ahonnan kiindult. A soron következő értelmezési kísérlet fenntartja ezt a kettősséget, amennyiben egyrészt 'továbbmegy', és nemcsak Szindbád „elbeszélte azonosságát” keresi, hanem annak dinamikáját⁸ egyenesen fejlődéstörténetként is modellálja, és másrészt e fejlődést mégis visszavezeti a kezdeteihez, folyamatosan emlékeztetve azt eredete meghatározó momentumaira. Ez utóbbiak tekintetében Szindbád tanuló- és vándorévei, amelyekről szó lesz, egy anamnézis története. Ami viszont ennek az anamnézisnek az argumentatív technikáját illeti, Szindbád élete, mint valamiféle a kezdetekhez visszahajló 'nevelődés- és utódlásregény' is, csak úgy jöhet létre, ahogy egy élettörténetet elmesélünk: amiképp az „elbeszélte azonosság” mindig egy kihagyásos-bennfoglalásos megszerkesztettségen alapul, amiképp idéz fel az értelmezés is bizonyos novellákat, miközben másokat figyelmen kívül hagy. Hiszen ahhoz, hogy bizonyos dolgok eszünkbe jussanak, másokat előbb mindenképpen érdemes elfelejteni. Az „elbeszélte azonossághoz” is szükséges néha nem emlékezni, és némely emléket éppannyira ajánlatos egyszerűen kihagyni, mint egy másikat feleleveníteni. Ez történik most majd Szindbáddal is, akinek az olvasóját a *Szindbád* szövegkorpuszának néhány olyan jelentőségelteljes pillanatára fogom emlékeztetni, amely néhány másikat más megvilágításba helyez, sőt felejtésre ítélt.

⁸ Az ömegaság Paul Riceur szerint „dinamikus identitás”, amely időbeli struktúrájának köszönhetően „megkerüli az ugyanaz és a másik dilemmáját”. Paul Riceur: *Zeit und Erzählung* [Temps et récit]. III. *Die erzählte Zeit* [Le temps raconté]. Ford. Andreas Knop. 396. o.

Van Szindbád élettörténetének egy mozzanata, amely az *Ezeregyéjszakán* – a keleti pretextuson – és a hajóúton mint nyugati életmetaforán innen egészen konkrétan a víz elementumával tart fenn kapcsolatot. Miféle vizeken siklik Szindbád hajója, és miféle az az utazás, amely éppen vízen történik? Szindbád tudvalevően veszélyes vizeken evez, és pedig tekintettel arra, hogy a múlt századokban az általános műveltség szemmel láthatóan nem foglalta magában az úszni tudást. Joggal szerepel hát a vízbefulladás az olyan közkeletű nyavaják között, mint a „betegség, szemverés, [...] mindenféle szerencsétlenség, reménytelen szerelem és álmatlan éjszaka” (274. o., *Szökés az élethől*), s alkotnak a folyóba ugrottak kisebb közösséget, ahol is „a nők [...] a folyamban együtt úsznak a férfiakkal, mélyen a vízben, vagy fel-felemelkedve a folyam színére, midőn ismerős városok mellett elutaznak” (229. o., *Érzelgős utazás*). Korántsem arról van azonban szó, hogy e közkedvelt módszer – „bolondosabb fajta” (115. o., *Szindbád titka*), aki nem ezt választja – statisztikai egyedülállósággal jelölhető. Hiszen nagyjából ugyanennyi szó esik levegő (akasztás, mélybeugrás), illetve föld (mérgezés, főbe lövés) típusú *suicidiumokról* is. Inkább arra gondolok, hogy a vízbefúlás más halálmódoknál kitüntetettebben világít rá a szerelmi halál sajátos *közösségi poétikájára*. Szindbád tanuló- és vándoréveinek megrajzolása pedig éppenséggel valamely – és éppen ehhez a – közösséghez fűződő viszonyában válik lehetővé.

A szerelmi halálnak nem a csalódás a kizárólagos formaképző elve. S ennek bemutatását a bonyolultság kedvéért még csak nem is vizes példákkal kezdeném. Hanem azokkal a „furcsa gerjedelmekkel” (29. o., *Szindbád, a hajós*), amelyek Szindbád vágyait már fiatalkorában a halálhoz fűzik. A halott leány – a „kékszemű teremtés” (uo.) – ajkára lehelendő csók, amelynek elmaradása már a nevelődés- és utódlásregényhez fűzendő gondolataim tárgya, az eleven nőekkel való boldogság általi halálban találja meg a maga folytatását

– ott, ahol Szindbád „bűbajos szerelmi mámorban, nőkért [mindahányszor H. E.] öngyilkos lett” (14. o., *Tájékoztató*). A történet „jogászfjú korában” (39. o., *Szindbád második útja*) kezdődik, amikor Szindbád Irmát ölelve nem nekrofilíából gondol egyre csak a halott kertészre, „amint [az] mozdulatlanul és hidegen fekszik az ágyon” (41. o., i. m.), hanem mert még bizonyos szempontból tapasztalatlan – „szinte órákig tartott, amíg kellő ereje és bátorsága támadt ahhoz, hogy a leányt karjába vegye” (40. o., i. m.) –, rászorul tehát a másik ember halálában megjelenülő ’külső’ késztetésre. Későbbi életében aztán már nem jelent problémát, hogy immár e nélkül magukat a nőket hívja „meghalni [...] vagy elszökni” (214. o., *A felejthetetlen bók*), hogy szeresse „[a]z őszi liget vérfoltos faleveleit és az elhagyott szélmalmokat, ahol [...] meggyilkolja azt a nőt, akit legjobban szeretett” (13. o., *Tájékoztató*). Bizonyos fajta ’vámprizmus’ is felfedezhető Szindbád halálos kapcsolataiban: a kismadár tölthetett vörösbort „olyan piros, mint amilyen a maga vére lehet” (102. o., *Szindbád titka*), a szegény virágárusleány „kiomlott vére feloldozza őt [Szindbádot] eddigi balsorsa alól”, amitől is „[c]sillaga újra felragyog” (61. o., *Szindbád útja a halálnál*); gondja van rá, hogy „el ne tévessze[...] se az Andrást, se a Miklóst” (310. o., *A ködmönös nő*), „amikor szellős, hideg kamrákban legkönnyebben felkötik magukat a nők a ruhaszáritó kötélre” (305. o., i. m.), és általában szeret sír felett randevúzni (293. o., *Vadkörtefa*). Női partnerei pedig mindenkifölött szeretnek meghalni. „Ha reggelre meghalnék, akkor volnék a legboldogabb” (90. o., *Az álombeli lovag*) – mondja Galamb Irma. „[B]oldog lettem volna, ha akkor elvérzek, meghalok, midőn érted, neked öltözködtem” (279. o., *Szökés a halálból*) – súgja Fáni. Iréne a vonatkozó temetőben „úgy érezte, hogy süllyed alatta a föld, ugyanezért nagy örömmel fogadta a segítségére siető Szindbádot” (558. o., *Jó és rossz napok Szindbád életében* – kiem. H. E.).

A szerelmi halálnak azonban a vámprizmus csak (egyik) szimptomája. A szerelmi halál ugyanis végeredményben a

boldogság tetőfoka, kis és nagy halál kongruenciája. Ezért aztán még a boldogtalanok is boldogságkeresőben lesznek öngyilkosok. „Szerelem – ismételte lágyan tremolózva, hogy a hallgató azt hihette volna, hogy az előadó öngyilkossági tervének végrehajtása végett jött éppen ebbe a városba, ahol majd egy sírkeresztre ráborulva megtalálják holttestét” (319. o., *A vendéglátás*). Az sem véletlen, hogy ha Szindbád „egy nőt megölelt, azt hitte, hogy azt halála napjáig szeretni fogja” (113. o., *Szindbád titka*). Hisz megölelni és megölni majdnem ugyanazt jelenti. Más kérdés, hogy Szindbádnak egyéb mondanivalója is van a halálról – de előbb a vizekhez.

Ezt a boldogság-vonatkozást lehet ugyanis a vizes példákban is megtalálni. A halált illetően mindenképp megemlítendő ama bizonyos Szindbád gyermekkorából való Fáni, aki „boldogságában” (16. o., *Ifjú évek*) ugrott a Poprádba a malomgátnál. Szindbád „a halált bunkóütésnek lát[j]a, amely esetleg kedvese karjában éri”, s úgy vélekedik, hogy „[l]egalább egy tó vagy egy mély folyam mellett történjék a dolog, ahol nyomban el lehet temetkezni” (228. o., *Érzelgős utazás*). És a deszkakereskedő Szindbád nem másra, mint egy „a szegedi árvíz évében ültetett” (566. o., *Szindbád elmegy deszkát árulni*) akácfára szándékszik magát felakasztatni. Ami pedig a szerelmet és a nők iránti vonzalmat illeti, Galamb Irma kacagása a „holdfényben csillámló folyóvizet” (82. o., *A három muskatéros*), „a gyors tavaszi eső csengetés[ét]” juttatja Szindbád eszébe „a nyugodt tó tükrén” (79. o., *Az első virág*); a „kismadár” Fánika dalocskája úgy hangzik „mint a buborék a csendes tó vizén” (109. o., *Szindbád titka*). S ennek jelentőségéről sokat elárul, hogy egy másik Fáni „bugyborékoló” nevetése „az élet csöndes szépségei helyett” éppúgy „a halálra, az elzűllésre, a megsemmisülésre” (275. o., *Szökés az életből*) hívja fel Szindbád figyelmét, mint ahogy a kismadár dalocskája is akkor idéződik fel benne, amikor egy „magányos sétán” épp „életről, halálról, nőkről és egyéb szomorúságokról gondolkodott” (109. o., *Szindbád titka*). Némely női szemeknek „Duna-mélysége”

(460. o., *A szakácskönyv és a játékosbolt*) van, s némely nők, mint a kékfátyolos, a folyóba hívják Szindbádöt randevúra (230. o., *Érzélgős utazás*). Mindezt figyelembe véve Szindbádnak elég oka volt vagy lett volna életében mindahányszor a halálra. Hiszen e boldogságaspektus birtokában az a bizonyos papiros szelet, amit Szindbád Fáni hiányában a hídról a Dunába dob, s amelyen ez áll „Milyen jó volt őt szeretni!” (273. o., *Szökés az életből*), egyáltalán nem a múltnak és a bánatnak van szánva, hanem – ha szimbolikusan is – ama boldog egyesülést hajtja végre, amelynek jegyében a folyóba megtért férfiak és nők úgy ficáncolnak, mint a hal a vízben:

„És most úsznak együtt a halak hallgatagságával, amelyek az orrukat csodálkozva dörzsölik a szívekhez, szemekhez, [...] [s] lenn a sziget alatt, ahol a folyam kanyarodik, [...] a férfi és női holttestek összetalálkoznak, a zúgó árban érintkeznek, és ha a parton egymás mellé kerülnének, mily különös tekintettel vizsgálnák egymást!” (230. o., *Érzélgős utazás*.)

Sokat olvashatni Georges Bataille-nál efféle kifordult tekintetekről, aki szerint „az öröm azonos a fájdalommal, azonos a halállal”, „a végső gyönyör és a végső fájdalom azonos: [...] [a] lét és [a] halál, a ragyogó távlatra nyíló tudás és a végleges homály egy és ugyanaz”.⁹ S Szindbád narrátorának arra a kérdésre, hogy „ah, itt senki sem kérdi már, hogy »miért«?” (230. o., *Érzélgős utazás*), a legtalálóbb válasz (máshol és máskor) talán így hangzik: „*The fish doesn't think. Because a fish knows everything.*”¹⁰

⁹ Georges Bataille: *A szem története. Madame Edwarda. A halott*. Ford. Somlyó György. Budapest, 1991, Európa, 79. o. – Vö. még uo. 49–53. o., valamint I. Michel Foucault *Előszó a határsértéshez* című tanulmányát. Ford. Sutyák Tibor. In uő: *Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések*. Debrecen, 1999, Latin betűk, 84. sk.

¹⁰ Goran Bregović: *This is a Film*. In *Arizona Dream*. Rendezte Emir Kusturica. USA, 1992.

A túliságnak, az eksztázisnak ez a vízenyős kéksége végigkíséri Szindbád utazásaiban, onnan, ahol minden a kezdetét vette, ahol egy „világoskék szemgolyó” (15. o., *Ifjú évek*) pillant le a kisdíákra a falról – egy olyan tájon, ahol „[a] hegyek kéksége megközelíti a tenger kékségét” (24. o., *Szindbád, a hajós*) –, egészen odáig, ahol „könnyíti a töredelmet a kéklő messzi-messzi reménység, [...] ha azt a kékséget megpillantjuk lelki atyánk szemében” (798. o., *Purgatorium*). A kék túlvilágiságában szövetségre lépni látszik a gyönyör, a halál és a feltámadás. Mindazonáltal Szindbád elég különösen áll hozzá ezekhez a dolgokhoz. „Meghaljunk? – kérdezte Szindbád, mintegy önmagától. – Én ismerem a halált. Nőknek való” (281. o., *Szökés a halálból*). Ezért a hídról inkább „papír darabka” (273. o., *Szökés az életből*) hull a vízbe, s a „kalapkáján gyöngéd kék fátyollal és szívében mondhatatlan bánattal” (233. o., *Az érzélgős utas*) a Dunába ugrott kedves meghívására pedig Szindbád „[l]assan [óvatosan] leereszkedett a Dunába, hogy megholt kedvesével találkozzon, valahol a sziget alatt” (231. o., *Érzélgős utazás*). Szindbád ugyanis *tud úszni*. – És itt veszi kezdetét az ifjú Szindbád története. Hisz keresett már vízben úgy holtat, hogy szerelmet kapott érte. Ezt az iniciáltörténeté avanszált novellát nemcsak azért érdemes felidézni, mert egy valamirevaló nevelődésregény a gyermek- és ifjúkorral kezdődik, hanem azért is, mert e titokzatos történet az elmondottak tükrében sajátos fényt vet az életútra.

A szóban forgó *Ifjú évek* püpos Gergely pápája, Szindbád iskolatársa és barátja, annyira fontos figura, hogy mindjárt kétszer vezeti be a novella. Először mint olyan fiút, akinek, akárcsak Szindbádnak, választott neve van (16. o., *Ifjú évek*), másodszer pedig annak hangsúlyozására, hogy ez a Gergely pápa akkor és pont akkor élt, amikor „Lubomirski [...] viagyázott a podolini diákokra”, s „Kacsó Róza jókedvvel, ambícióval és kis szerelemmel húzogatta Szindbád haját” (18. o., i. m.). S Gergely pápa rá is szolgál e narratív megtisz-

teltetésre, amennyiben háromszor is Szindbád helyettesévé válik. Szindbád nemcsak a szerelem állapotát helyezi ki Gergely pápa tágra nyitott „fényes lázas szemé[be]”, amely „szinte megbűvölve nézte Rózát fehér háziruhájában, hol meztelen karjain megfeszült az ujjas, és domború keblén a gyöngyházgombok csendesen emelkedtek” (19. o., i. m.), és nemcsak a megcsalattatást, a megcsúfoltatást engedi át figurális másikjának, amelyet követően „Gergely pápa lesütötte a szemét, [...] majd könnyes szemmel távozott az emeletről” (uo.), hanem azt a bizonyos szerelmi halált is kikölcsönzi neki, amelyről az *Iffjú éveket* követő – és megelőző – novellákban annyi szó esik. A fiúk ugyanis azt a kis „fellegecskét” (20. o., i. m.) elmulasztandó, amit Gergely pápa látogatása talán Rózának, talán Szindbádnak, talán Gergely pápának okozott, fürödni mennek a Poprádra. S itt a „nagyszerű és bátor Szindbád társaságában” magát biztonságban érző kis púpos Gergely pápa elmerül „a mély, csendes vízben” (uo.). A hiábavaló mentési akcióból és talán traumából, talán a másikat (viszont)helyettesítő betegségből ébredő Szindbád pedig learatja az esetre ekképp reagáló Róza szerelmét: „A leány rámeresztette csillogó, nagyra nyílt szürke szemét, és az ajkával az arcába súgta: – Te egy hős fiú vagy. És ezért most már örökké szeretni foglak” (22. o., i. m.).

E ponton meg kell jegyezni, hogy az itt vázolandó szindbádi nevelődésregénynek ez az iniciális gyermekkori emléke nem áll egyedül a műfaj történetében (mi több, Krúdy életművében sem),¹¹ sőt elkülönbözésében nagyon is támaszkodni látszik műfajalapító elődjére. Van ugyanis Johann Wolfgang Goethe *Wilhelm Meister vándorévei* című regényének egy hasonlóan mélyreható vizes és egyben szerelmi ősjelenete. Wilhelm Meister a jegyesének, Natalie-nek írott levelében a gyermekkorából hívja elő az itt a Szindbáddal való párhuzam kedvéért röviden felidézendő eseményeket.

¹¹ Vö. Krúdy gyermekeknek szánt kisregényének, *A Poprád lelkének*. *A Poprád elviszi Vilmost* című fejezetével. In uő: *Magyarország aranykertje*. Szerk. Udvarhelyi Dénes. Budapest, 1985, Móra, 126–134. o.

A különös történetben a gyermek Wilhelmet először és egyszerre érinti meg „a barátság s a szerelem előérzete”.¹² A szüleivel a pezsgő tavaszban tett vidéki kiruccanáson a tilalom ellenére fürödni megy egy barátjával. A fürdésbeli eseményekről Wilhelm így számol be:

„A kavicson gyorsan levetkeztem, s bemerészkedtem a vízbe, nem mélyebben persze, mint ahogy az enyhén ereszkedő talaj engedte; társam [...] maga odébb sodródott, visszatért, és ahogy azután kibukkant a vízből, [és] fölegyenesegett, hogy a napfényben így szárítkozzék, azt hittem, háromszoros sugárzás vakítja a szemem, oly szép volt az emberi alak, melyről fogalmam sem volt addig”.¹³

Az elmondottak alapján aligha véletlen, hogy ezután „[g]yorsan felöltöztünk, de továbbra is meztelenül álltunk egymás szeme előtt, a lelkek vonzalma volt ez közöttünk, [és] tüzesnél tüzesebb csókokkal pecsételtük meg örök barátságunkat”.¹⁴ De ezzel még nincs vége az erotikus kalandoknak, mert Wilhelm a fürdőt követően pedig „szép [...], szőke, szelíd”¹⁵ társnőjével sétálgat egy tavaszba borult kert bokrai között – „meghitten ballagtunk, csakhamar egymás kezét fogtuk, és ennél jobbat nem is kívánhattunk volna magunknak”¹⁶ –, és ha mindezt egybe vesszük, joggal fűzi történetébe azt a „megjegyzést”, hogy „életem során a külvilágnak ez az első kivirulása maradt számomra a tulajdonképpeni őstermészet”.¹⁷ Ám Wilhelm Meisternek a (férfiúi) erotikát már nem sikerül az „eszmenyi”¹⁸ (női) szerelemmel egyesítenie: a beszámolóra – talán gyónásra? – visszavárt barát egy sikertelen rákászat áldozatául esik, és több társával a folyóba fúl. És már a vezeklő jellegű újraélesztés sem

¹² Goethe: *Wilhelm Meister vándorévei, avagy A lemondók*. Ford. Tandori Dezső. Budapest, 1983, Európa, 292. o.

¹³ Ua. 291. o.

¹⁴ Ua.

¹⁵ Ua. 292. o.

¹⁶ Ua.

¹⁷ Ua. 293. o.

¹⁸ Ua. 292. o. – Az eredetiben ugyan nem ez áll (hanem egyszerűen „beneidenswert”), de itt a fordítás bizonyos szempontból eredetibb az eredetinél.

segít, midőn „széles mellkasát elárasztottam könnyeimmel [...] és becsaptam magam az így élesztett meleggel”.¹⁹

Nos, Wilhelm Meistert a gyermekkori trauma, amelyről a kedvesének beszámol – akit mellel a *Vándorévek*ben egyszer sem lát, sőt a „lemondók” projektumát követve egyenesen kerül –, arra készíti, hogy lelkiismereti okokból a seborvosi hivatást válassza, s e döntés olyannyira gyümölcsözőnek bizonyul, hogy tanuló- és vándorévei végén saját fiát éleszti újra a vízbefúlásból.²⁰ Csoda-e hát, ha a párhuzamos történet Szindbádnál is következményekkel jár? Éspe dig (ugyancsak) szerelmi következményekkel. Itt férfi-női viszonylatban a *Wilhelm Meister*hez képest ugyan épp fordítottan határozódnak meg az értékek, de Szindbád sem egyesíti a (női) erotikát a (férfiúi) eszményi szerelemmel – mi több, nem is akarja egyesíteni. Épp ellenkezőleg: mintha *szét akarná választani*. Azt mondhatjuk ugyanis, hogy talán e gyermekkori történetből eredeztethető, hogy Szindbád elkövetkező élete során bizonyos szempontból immunis a szerelemre. Ha a trauma felől közelítünk, azért, mert nem tud vagy nem akar szeretni, ha a jól sikerült helyettesítés felől, azért, mert már fiatalon megtalálja a módját a szerelmi halál – „[a]z öngyilkos szerelem, a minden ízében remegő vágy, a forró hullám, az észvesztő kísértés” (405. o., *Útközben*) – sikeres elkerülésének. Annyi biztos, hogy az *Ifjú évek*ben a meleg színek felett győzedelmeskednek a hidegek; a piros ministráló ruhában meghódított Kacsó Anna helyébe, akinek történetével a novella a látványosan feltett elbeszélői kérdés ellenére – „Hogyan is volt ez a dolog teljes bizonyossággal?” (17. o., *Ifjú évek*) – is tökéletesen adós marad, Kacsó Róza kerül, akinek arcán a novella végén teendő

¹⁹ Ua. 295. o.

²⁰ S ott mintha a gyermekkori történet folytatódna: „Visszatért az élet; a szerető seborvosnak alig volt ideje, hogy a kötést megerősítse, már élénken talpra is szökött az ifjú, éles pillantást vetett Wilhelmre, s kiáltott ekképp: Ha élnem kell, hadd éljek hát veled! – E szavakkal a felismerő a felismert férfi nyakába borult, keservesen sírt megmentőjének keblén. Így álltak ott, egymást szilárdan ölelve, mint Castor és Pollux, fivéreként, kik Orkhosznak választútján kiértek a fényre.” Ua. 496. o.

szerelmi vallomásig úgy hamvad el a pirosság (18. o., 22., i. m.), ahogy a víz mélyén Gergely pápát kereső Szindbád elől „a piros pisztráng ijedten suhant tova” (21. o., i. m.). Kacsó Róza Szindbád számára a halál arcát ölti magára. És megfordítva, Szindbád erotikuma Róza számára a halálhoz kötődik. A szerelem egyszer s mindenkorra eljegyzí magát a halállal, ettől fogva mint szerelmi halál tárja fel a maga lényegét. Bizonyos szempontból Szindbád ebből az iniciális történetből már akként lép elő, akinek lelki alkatahoz egész életében hű marad. Akként, akit egyrészt örökké szeretnek, és aki másrészt *ehelyett* örökké csak a halállal fog vesződni. Aki, akár csak Wilhelm Meister, a „lemondókhoz” csatlakozott.

A tanulóévek ily módon meglehetősen gyorsan véget érnek, de csak azért, hogy helyet adjanak a vándoréveknek. Szindbád vándorlása ettől kezdve a 'kulturált', társadalmiasult, esztétizált²¹ ember (akaratlan) munkálkodása a vizes szerelem mély, természetes, pusztító ösztönösségén. Szindbád hajós, aki *technéje* segítségével szeli át az óceánokat, felfedező, akinek utazásai nyomán kirajzolódik a szerelmi Magyarország monarchiás, majd csonka térképe, és kultúr-antropológus, akitől cseppet sem áll távol a „résztvevő megfigyelés”.²² Aki minden apróságra figyel, és mindenkivel szót ért. De Szindbád útja mégis inkább elkerülő út. Esztétizáló tekintete formagazdagsággá változtatja, megszelídíti, megszárogatja, felöltözteti, *kultiválja*²³ a szerelmet. Hisz a

²¹ Lásd a 'kultivatorikus' társadalomkép és az esztétikum összefüggésének egyik klasszikusát, Friedrich Schiller *Levelek az ember esztétikai neveléséről* című értekezését. Ford Szemere Samu. In uő: *Válogatott esztétikai írásai*. Szerk. Vajda György Mihály. Budapest, 1960, Helikon, 167–277.o.

²² Vö. Martin Fuchs és Eberhard Berg ismertetőjével Bronislaw Malinowski módszeréről. Martin Fuchs – Eberhard Berg: *Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation*. In *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Szerk. Eberhard Berg – Martin Fuchs. Frankfurt/M., 1995, Suhrkamp, 11–108., itt 29. sk.

²³ A 'kultúra' azon 'eredeti' értelmére támaszkodom, amely szerint a kultúra természetes adottságok művelése, 'kultiválása', pl. *agri culti*, a föld művelése, *cultura animi*, a lélek művelése, *cultura dolorum*, a fájdalom művelése stb. Dirk Baecker: *A társadalom mint kultúra*. Ford. Karádi Éva. *Magyar Lettre Internationale* (38), 2000/ősz, 7–9., itt 7. o.

mezítelenség ama szerelmi halál közösségi voltára emlékeztet. Amelyben mindenki közösködik, a víz (ősi) közegében. „Ám ruhátlanul egyformák a nők, s a boldogtalan Szindbád erre sohasem gondolt” (14. o.) – mondja róla a *Tájékoztató*. Valóban nehéz úgy annak eldöntése, mit s mit nem gondol Szindbád azokról a feltételekről, amelyek között életét végigjárja, hisz leeffektívebb nevelőjének végső soron egy traumatikus élmény bizonyult. Ám ’kultivatorikus’ munkájának középpontjában a természet megzabolázásának mégiscsak az a legkényesebb kérdése áll, hogy miképpen lehet a (szerelmi) halálon győzedelmeskedni. S erre Szindbád sajátos, ugyancsak az *Iffjú években* tanult stratégiát tesz magáévá: az élet nem szerelmi, a természet öngyilkos vadságával és formátlanságával sújtott, hanem ’kulturált’ átmentését a halálon túlra. Ahol a hasznos és a szép (a kellemes) egybeesnek. Ahol a névtelen közösségi lényeket olyanok váltják fel, akik névre hallgatnak, és akiket, hogy, hogy nem, ugyancsak Szindbádnak hívnak. A nevelődésregény átmegy ’utódlásregénybe’.

▪ A MŰ-SZINDBÁD

Ennek egyik legbeszédesebb epizódja *Az életmentő kékfestő* története. Gergely pápa helyett itt egy másik volt iskolatárs tér vissza, szó szerint a folyóból, „[c]sak amúgy kötényesen, felgyűrt ingkarokkal és térden felül érő csizmában, amelyben vásznait szokta áztatni a Poprádban” (355. o., *Az életmentő kékfestő*). Ez a kékszemű ember és „derék kékfestő” (357. o., i. m.) Gergely pápához hasonlóan Szindbád többfunkciós helyettese. Atvállalt gyónásaival Szindbád túlvilági reprezentánsa, életmentő feladatkörében pedig Gergely pápa inverz reminiszcienciája.²⁴ Annál különösebb az a

²⁴ „Én sohasem tudom neked elfelejteni – emlékezik vissza Szindbád –, hogy valamikor az életemet mentetted meg. Kihúztál a lékből, ahová bezuhantam” (356. uo.).

kapcsolat, amelybe a két férfi Marikával szemben keveredik. Bizonyos szempontból itt is az *Iffjú évek* kapcsolatrendjének megfordításáról van szó. Míg Kacsó Róza Szindbád kedvese volt, Marika Valentin szerelme, majd felesége. Csak-hogy amíg Gergely pápa (a kapcsolatból kirekesztett) harmadikként annak idején a rosszabbik felét vállalta át a dolgoknak, itt úgy tűnik, hogy Szindbád ugyanakként mégis a jobbik felét birtokolhatta – amennyiben nem birtokolta, talán el sem csábította Marikát. Gergely pápa és Valentin egyaránt a rövidebbet húzták, azzal a különbséggel, hogy míg annak idején Szindbád kedvese volt a vágy tárgya, Valentin történetébe érve a hajós már ettől a 'funkcionális' tehertől is megszabadult. A szerelem dolga és következményei egészen Valentinra maradtak.

De mi történt Marikával? „Hullaszínű öregasszony” (359. o., i. m.) lett belőle, „látomány”, „amely régi házak padlásairól, pincéiből, kéményeiből jöhetett elő” (uo.). A halálos szerelem intézményesen élve-halva. Szindbád Marikával szembekerülve mintegy a halálhoz viszonyuló házasság lét tapasztalatát szerzi meg. Traumatikus viszontlátás a halállal, pokoli jelenet, ahol ismét végig kell nézni, amint az ember másikának a hóna alá nyúlnak: „Nem engedem, hogy megrontsa ezt a jó embert – mondá végül [Marika] olyan hangon, mintha szeget vernének a koporsóba. És a hóna alá nyúlt a kékfestőnek” (uo.). Ismét a másik áldoztatik fel, megismétlődik a Szindbád egész életét meghatározó (vizes) ősjelenet. Szindbád hajója biztos fedezékéből nézheti, amint a másikat lehúzzák a mélybe. Marikából nem sikerülhet „kiűz[ni] az ördögöt” (uo.), amire cserébe Valentin kéri meg Szindbádot, s amit mellesleg a kékfestő egy műhelybéli új legénye bűjtatott az asszonyba, hisz a szerelmi halál egyébként is nőknek való: „[m]indig csak rosszul sülnhet el a dolog, ha az asszonyok idő előtt az üzetbe avatkoznak” (360. o., i. m.) – summázza a dolgot Szindbád.

Ám a novella utolsó mondatában mond valami nagyon furcsát is a fiának: „Nem, még az én bűneim sem érnek meg annyit, hogy ezért engem te megváltásál” (uo.). Miért vonat-

koztatja Szindbád hirtelen azt a saját fiára, amire ismét a kékfestőt kérte volna meg? És mit jelent e visszavonás? Az utódlásregény *mimetikus* lényegére, egy 'másfajta' más általi fennmaradás projektumára tapinthatni rá e helyen. Szindbád 'kultivatorikus' munkája a halálon egy olyan átruházásba (végrendelkezésbe) torkollik, amely már nem helyettesekre és dublőrökre irányul, hanem tökéletes utánzatokra: utódokra, akik nem esnek áldozatul a szerelmi halálnak. Szindbád itt már nemcsak a túlélő individuális (vagyis saját), hanem a túlélés társadalmiasult (férrias) meg- és fennmaradásán is munkálkodik. E célnak megfelelő utódot pedig éppenséggel a természet megzabolázásával, a (nőknek való) szerelem megkerülésével kell teremteni. Vagyis úgy, hogy közben *meg kell úszni a halálos szerelmet*. Az utódlásregény a nevelődésregény folytatásaként a halállal való versenyfutásban hosszútávú életmentő stratégiák kidolgozására irányul. S ennek legfontosabb figurája Szindbád fia. De hogy szerepét megértsük, érdemes körbevenni az (ön)ismétlés nem natális típusú egyéb alakjaival is.

Családról, anyaságról, apaságról a Szindbád novelláiban általában kevés szó esik. „Istenem, ha nekem gyermekeim lennének – sóhajt fel Szindbád *A gyermekek szemében* –, [m]indig a hátamon hordanám a kölykeimet, a kerti fűvön játszanék velük, és az ingecskéjüket megvarrnám... Szépséges kis lelkecskéjükbe nézegetnék, mint az ábrándos vándor a tengerszembe” (241. o., *A gyermekek szeme*). Hazudik, mint a vízfolyás, és teljes joggal, mert ha a kicsinyke tengerszem nem is óceán, de igen önfeláldozó mélységekbe lehet benne elmerülni. A szerelmi halálon túli élet szempontjából sokkal hatékonyabbak azok az utódok, akik inkább pont olyanok, mint a szüleik, legfeljebb kicsiben. Ilyen például Anna lánya az Első utazásban: „Igen, ő volt az, Anna: a régi szép, kacér és nevetgélő Anna – vagy legalábbis a leánya” (34. o., *Szindbád, a hajós*). Aztán ilyen a *Negyedik úton* „Amália vagy legalábbis a lánya” (54. o., *A hídon. Negyedik út*). És ilyenek az *Iffjú években* a kis „vörös szakállú és torzonborz külsejű” (15. o., *Iffjú évek*), kékszemű Lubomirskik. Fontos aztán, hogy az

ilyen kis utánzatok annyira problémás módon fűződjenek a vérségi származás szerinti – és a 18. század óta polgárinak nevezett²⁵ – családmodellhez, hogy fel-, illetve meg se ismerjék felmenőiket. „Az apám képe. Katona korából való képe – mondja a barna kis cukrászné. Szindbád hosszasán, elmerengve, álmodozva nézte a saját képét a medaillonban” (55. o., *A híd*). És ugyancsak ilyen álmodozva meditálnak „az »öregek« [...] a fiatalok sorsáról” (348. o., *Valamely szívhez szóló történet*), miközben az egy apától származó két gyermek egymással kedvesen enyeleg. Az utódlás e formájának nem a vérségiség a jelentőségteli mozzanata. Inkább hasonlóságon, mint érintkezésen alapuló öröklésstruktúra.

Egy ilyen metaforikus (hasonlóságon, de nem azonosságon²⁶ alapuló) átvitel gyümölcse Szindbád fia is. A „bizonyos véletlen körülmények folytán feltalált és most utazásaiban mindenfelé magával cipelt”, „[k]acsafarkhajú, akácfa növésű, az élet bámulatában kerek szemű [...] törvénytelen fiú” (343. o., *Valamely szívhez szóló történet*), akinek nevelődésregénye egyben Szindbád utódlásregénye is, bizonyos szempontból már Szindbádnak öltözve ugrott ki anyja öléből. Skorpióban született, „akár az apja” (345. o., i. m.), és „[m]ár most is úgy kunkorodik a haja, mintha legalábbis valami nő pedergetné álmatlan éjszakáján” (344. o., i. m.) – vélekedik a fogadósné. Fiával való céljairól pedig Szindbád így nyilatkozik:

„Elhibázott életemet akarom jóvátenni. A fiamat akarom boldoggá tenni, mert egész életemben szenvedtem a nők miatt. Hol ezért, hol amazért voltak halálsejtelveim, csodálatos dolog, hogy életben maradtam” (365. o., *Legjobb olyan asszonyt elvenni, akinek az első urát felakasztották*).

²⁵ Vö. Albrecht Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München, 1999, Wilhelm Fink, 20. sk.

²⁶ A metaforikus művelet „energiája feltételezi, hogy a hasonlóság nem lehet azonosság”. Vö. Jacques Derrida: *A fehér mitológia. A metafora a filozófiai szövegben*. Ford. Boros János – Csordás Gábor – Orbán Jolán. In *Az irodalom elméletei*. V. Szerk. Thomka Beáta. Pécs, 1997, Jelenkor, 5–102., itt 51. o.; részletesebben lásd jelen kötet *A tigris, amely oroszlánként küzdött. A 'kulturális szöveg' metaforájáról* című tanulmányában. 192. o.

E néhány sor Szindbád szerelemelkerülő életprojektumának – s egyben a nevelődésregénynek – tökéletes foglalata. A fiú, „akit Szindbád öregségére felszedett” (343. o., *Valamely szívhez szóló történet*), kétszeresen is hivatott arra, hogy apja örökébe lépjen a túlélésben. Először is túl kell élni a szerelmet, s ennek az öreg Szindbád, aki fia tanítására vállalkozik, igen nagy mestere. „Azt akarom, hogy tanulja meg az életet – felelt ásítva Szindbád. – Én a szemléltető oktatásnak vagyok a híve, mert tudom, hogy fiatalembernek hiába beszél az ember, nem hiszi el úgysem” (347. o., *Valamely szívhez szóló történet*). Ennek köszönhetően a mű-Szindbád „atyja nevében szerelmesleveleket intéz [...] bizonyos nők-höz” (406. o., *Pénzzel járják a búcsút*), és el-elkísérgeti külön-különb útjaira, sört hoz, beteget ápol – és figyel. Néhanap kiházásítják, néhanap összeadják az öreg Szindbád szerelmeivel. Aztán amikor eljön az ideje, nagyot ugrik: „Orsolya, takarodj ágyat húzni a vendégeknek! – Én majd segítek – ajánlkozott Szindbád fia, olyan elszántsággal, mint azt bizonyos körülmények között atyjától tapasztalta” (349. o., *Valamely szívhez szóló történet*). Másodszor viszont le kell győzni a halált, s ennek a szerelmet elkerülő útja Szindbád utódlás- és a mű-Szindbád azt szupplementáló nevelődésregényében már nem a dublőrön, hanem épenséggel az utódon, egy ezúttal nem pusztulásra ítélt, hanem túlélésre szánt helyettesen át vezet. Ezért nem válthatja meg Szindbád fia az apját abban az összefüggésben, amelyben a kékfestő Valentin és Gergely pápa szerephez jutott. Szindbád a fiát arra szánja, hogy felcserélhető legyen az apjával, hogy zavartalan legyen a Szindbád-folytonosság, a „miméma”,²⁷ az utánzat, a duplum feltűnés nélkül váltsa fel az eredetit. *Szindbád fia egy iterálódó Szindbád*. Ki kell cselezni a halált, s a halálon túli élet akkor köszönt be, ha már nem lehet és nem is érdemes megkülönböztetni az eredetit és a hamisítványt. Szindbád fia a Dunába dobott szerelmes „papiros darab”. Szindbád fia „Szabó Szindbád”

²⁷ Uo.

(536. o., *A féktelen szenvedély történetéből*), egy tökéletes klón, akinek hatékonysága már egy szép (rendezett, esztétikus, kulturált) jövőjé.

És egyáltalán, vajon eredetinek tekinthető-e ebből a szempontból Szindbád maga? Hiszen Szerenádi Szerafin ugyanúgy, ugyanarra tanítgatja a gyermeket (nevezetesen, hogy: „[l]egjobb olyan asszonyt elvenni, akinek az első urát felakasztották”, 371. o., *Legjobb olyan asszonyt elvenni, akinek az első urát felakasztották*); és nem öreg Szindbádok voltak-e Szindbád nevelői: az író Portobágyi, valamint Kétvényi Nagy Sámuel? (*Egy régi udvarházból, Az első virág, A három muskatéros.*) Aztán szó esik még egy bizonyos Kandúr Gyula „sorozatos művei[ről]” (401. o., *Útközben*, kiem. H. E.), akit „korhely, elvetemedett embernek mond[anak], aki már sok alkalmat adott arra, hogy miatta a nők kétségbeesésükben felkeressék a maguk felekezetének papját” (uo.). És Szindbád ennek a Kandúr Gyulának a könyvügynöke, papirosdarab-terjesztő. És az öreg Szindbáddal egyidejűleg mászkál még a pesti kocsmákban egy bizonyos Krúdy úr is (297. o., *Vadkörtefa*). Valahol e ponton, ahol a papirosdarab-módszer a manufaktúrális utódlás-stratégiából a „technikai sokszorosíthatóság korszaká[ba]”²⁸ váltott, Szindbád esztétizáló, illetve ’kultivatorikus’ törekvései is elérik a lehető legnagyobb együttállásukat. A folytonossággal tehát nincsen baj. Utánnyomatokban (miméziszen) és utánzatokban (mimémákban) pedig nincs hiány.

Amiképp a tanulóévek és a nevelődésregény mindjárt az *Ifjú években* véget érnek, akképp akkorra, amikor Szindbád fiához egyáltalán eljutottunk, csalafinta módon már az utódlásregény is régen befejeződött. „Senki se halt meg szerelemből” – okítja az öreg Szindbád a *Valamely szívhez szóló történetben Vénuszt* (ki mást?). „A mi életünk, férfiaké, végre akkor a legnyugodtabb, amikor kísértetekké váltunk”

²⁸ Vö. Walter Benjamin: A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korszakában. Ford. Barlay László. In uő: *Kommentár és prófécia*. Budapest, 1969, Gondolat, 301–334. o.

(350. o., *Valamely szívhez szóló történet*). – Nos, kísértetként ért véget legelőször az utódlásregény. Szindbád ugyanis kísértetként egyaránt megszabadul a szerelem és a halál gondjaitól. Mert a kísértet, az eszményi mű-Szindbád, „kacsingat a mennyország felé”, s közben „[h]azudik, mint minden élő ember” (814. o., *Purgatórium*). S mivel a kísértetek, e tökéletes mimémák, sorozatosan (és folytatásokban) visszajárnak, a vándorévek végének még csak vége sincs.

(2002/2003)

ÉN AVAGY A NARRATÍV ÉSZ KRITIKÁJA ■

„Olvasó, én hazudok.”¹ E régi krétai bölcsességet Gilbert Adair *A szerző halála* [*The Death of the Author*] című regényének elbeszélője, Léopold Sfax idézi fel, aki az őszintétlenség alapos gyanújába keveredett dekonstruktor, bizonyos Paul de Man moralizáló hasonmásaként különös előszeretettel feszegeti ezt a témát. Olyannyira, hogy tettekre is váltja: beszámolója végéhez közeledvén angolszászokra jellemző metafikcionális hanyagsággal esik áldozatul egyik csalódott tanítványának, s folytatja történetét mintegy a síron túlról (valahogy így: „Ralphot már néhány nappal a halálom után őrizetbe vették”² stb.). „Ki mondja ezt?”³ – kérdezhetjük erre a téma egyik klasszikusával, Roland Barthes-tal, akiről, akárcsak egy másik klasszikusról, Michel Foucault-ról, tudvalevő, hogy egyrészt nem szó szerint értette, másrészt maga sem gondolta komolyan „a szerző halálát”. Hiszen Foucault számára „a szerző eltűnése”⁴ a diskurzus rendjében véletlenül sem a diskurzus rendjéből való eltűnéssel egyenértékű, sőt a szerzői funkciót a korábbi szerzői autoritásnál lényegesen gazdagabb lehetőségekhez segíti, Barthes pedig mindjárt utódról is gondoskodik: a szerző halála csak „az olvasó születésének ára”, s ez utóbbi „olyan hely, ahol [a] sok-

¹ Gilbert Adair: *Der Tod des Autors* [*The Death of the Author*]. Ford. Thomas Schlachter. Zürich, 1997, Epoca, 56. o. – A továbbiakban a tanulmány valamennyi jelöletlen fordítása a saját munkám. H. E.

² Ua. 149. o.

³ Roland Barthes: *A szerző halála*. Ford. Babarczy Eszter. In uő: *A szöveg öröme. Irodalomelméleti írások*. Budapest, 1996, Osiris, 50–55. o.

⁴ Michel Foucault: *Mi a szerző?* Ford. Erős Ferenc – Kicsák Lóránt. In uő: *Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések*. Szerk. Sutyák Tibor. Debrecen, 1999, Latin Betűk, 119–145., itt 119. o.

féleség egybegyűlik, [...] amelybe az írást alkotó idézetek beíródnak, anélkül, hogy akár egy is elvesznék közülük”.⁵ A szerző egy titokzatos (de leírható) funkcióként éli túl Barthesnál (és Foucault-nál is) saját halálát. Síron túli hangjának személytelensége pedig a nyelvre tereli a figyelmet, amelyen megszólal.⁶

De a nyelvre nemcsak figyelem, hanem (a tisztán kivehető szerzői hangot felváltó „mormogás”⁷ hallatán) könnyen gyanú is terelődhet. Wolfgang Kayser első változatában 1954-ben megjelent *A modern regény keletkezése és válsága* [*Entstehung und Krise des modernen Romans*] című tanulmányának van például egy híressé vált mondata, amely így hangzik: „Az elbeszélő halála egyenlő a regény halálával.”⁸ Eredeti összefüggésében a modernista regénykísérletekkel szembeni aggodalmat hivatott kifejezésre juttatni. S bár ennek az aggodalomnak a tulajdonképpeni tárgyáról, mint a későbbiekben kiderül, más véleményen vagyok, egyelőre ráhagyatkozom a Kayserrel kapcsolatos közmegegyezésre, s csupán egy dolgot emelnék ki: e mondat a szerző eltűnésének tematikája felől ’újraolvasva’ az elbeszélő és a szerző ’halála’ közötti ugyancsak izgalmas különbségtétel lehetőségére hívja fel a figyelmet. A narratológia szemszögéből ad nevet az idézett szerzők tárgyalta problémának. Az „elbeszélő halálának” kérdése közvetlenebbül érinti a nyelv, illetve a szöveg működését, mint a szerzőé; olyan veszélyes közelséget teremt, amely a narratológia rutinját maga mögött hagyva a szöveg létmódjára tereli a figyelmet.

⁵ Barthes: A szerző halála. 55. o.

⁶ A síron túli hang retorikai összefüggéseire vö. Paul de Man: Az önéletrajz mint arcrongálás. Ford. Fogarasi György. *Pompeji*, 1997/2–3, 97–107. o.

⁷ Foucault: Mi a szerző? 138. o.; vö még uő: A diskurzus rendje. Székfoglaló a Collège de France-ban. Elhangzott 1970. december 2-án. In uő: *A fantasztikus könyvtár. Válogatott tanulmányok, előadások és interjúk*. Budapest, 1998, Pallas-Attraktor, 50–74., itt. 57. o.

⁸ Wolfgang Kayser: A modern regény keletkezése és válsága. Ford. V. Horváth Károly. In *Narratívák, 2. Történet és fikció*. Szerk. Thomka Beáta. Budapest, 1998, Kijarat, 173–200., itt 199. o. (Kiem. az eredetiben.)

Legyenek ezek előfeltevéseim; ama testetlen síron túli hang és az „elbeszélő halálának” összefüggéseihez előzetesen azonban mégis szükségesnek látszik egy narratológiai 'kötelező gyakorlat': az elbeszélő, tágabb értelemben a narratív közvetítettség problémájának felidézése. Ezt folyamatosan az itt szóba jövő kérdésekre figyelve három – gyökeresen különböző szemléletű – modell, Käte Hamburger, Franz K. Stanzel és Gérard Genette elképzeléseinek segítségével járom körül.

EGYES SZÁM ELSŐ SZEMÉLY ■

Käte Hamburger 1957-ben (átdolgozott változatban 1968-ban) megjelent *A költészet logikája* [*Die Logik der Dichtung*] című könyvében az irodalmi műveket két nyelvlogikai szempontból meghatározó műnembe sorolja.⁹ Az első a lírai, a második a fikcionális vagy mimetikus műnem, amelybe a dráma, a film és az epikus művek egy jól körülhatárolt csoportja tartozik; a 'maradék', a hagyományos értelemben vett epikai művek egy másik csoportja viszont mint rendhagyó forma kívül reked mindkét műnemen. Mivel epikuságról mint műnembéli sajátosságról beszélni e felosztás szerint eleve kizárt, azonnal pontosítok is: Hamburger a hagyományos értelemben vett epikus műveknek a fikcionális műnemen belülrre került csoportját önelbeszélésnek [*Er-Erzählung*] nevezi, a kívül rekedt formát pedig énelbeszélésnek [*Ich-Erzählung*]. Az így létrejött irodalmi műnemek osztályozásának alapjául a nyelvi kijelentés struktúrája szolgál. A műnemeket és a rendhagyó formákat Hamburger aszerint határolja el egymástól, hogy milyen szerepet játszik, illetve hol helyezkedik el a szövegek kijelentés-struktúrájában a kijelentés szubjektuma, amely Hamburger meghatározása szerint „a tér-idő koordináta-rendszernek az Én (az átélő- vagy kijelentő-Én) által elfoglalt nullpontja, ori-

⁹ Käte Hamburger: *Die Logik der Dichtung*. München, ³1987, dtv-Klett-Cotta.

gója, amely egybeesik az itt és mosttal".¹⁰ A fikcionális, avagy mimetikus műnem (és azon belül az őelbeszélést) az jellemzi, hogy ez az „énközéppont”¹¹ áthelyeződik az elbeszélt világba. Kijelentésstruktúrája a szereplők én-középpontjai felől értelmeződik. Az epikus fikció olyan „ismeretelméleti hely, ahol egy harmadik személy eredeti énsége (vagy szubjektivitása) mint egy harmadik személyé ábrázolható.”¹² A szereplők világa ennek megfelelően nem egy elbeszélői énközéppont felől válik hozzáférhetővé. Az őelbeszélésnek nincs elbeszélője, csak szerzője, aki a szereplők világán kívül állva azt az „elbeszélői funkció”¹³ gyakorlásával létrehozza. „Csak az elbeszélő író és elbeszélése létezik.”¹⁴ (Így kerülhet az őelbeszélés egyazon fikcionális műnembe a drámával, mely utóbbiban „a szó alakká és az alak szóvá válik”.¹⁵) Ezzel szemben az énelbeszélésbeli világ elbeszélőjének én-középpontja felől tesz szert jelentésre. Ám ezáltal a valóságra vonatkozó kijelentések struktúrájával rokonítható, nem fikció, hanem csak kitalált valóságkijelentés.¹⁶ Ezen a fikcióból való kirekesztettségen pedig Hamburger szerint még az sem változtat, ha „az énregények többségének »naiv« olvasmányélménye folytán úgy érezzük, hogy az azokban elbeszéltek csak elbeszélés által léteznek, s hogy maga az énelbeszélő is fiktív személy, aki más fiktív személyekről mesél”.¹⁷ Hiszen az énregények „még a legfikcionalizálabb megformáltság ellenére sem lépik át azt a határt, amelyet az Én perspektívája, azaz a kijelentés törvénye von meg”.¹⁸

¹⁰ Ua. 67. o.

¹¹ Valójában „énorigó”, azaz „énkezdőpont”. Az egyszerűség kedvéért eltérek Hamburger matematikai metaforájától.

¹² Ua. 79. o.

¹³ Ua. 126. o.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Ua. 178. o.

¹⁶ Ua. 274. o.

¹⁷ Ua. 290. o.

¹⁸ Ua.

Mutatkozzék bár e modell erőltetettnek, mindenesetre nagyon tanulságos, hogy mi is kényszeríti Hamburgert arra, hogy az énelbeszélést kizárja a fikcionális műnemből. Könnyen belátható, hogy ha nem ezt tenné, az énelbeszélésnek a nyelvlogika indokolta szintjei felborítanak a fikció ugyancsak a nyelvlogika indokolta szintjeit, s ezáltal az egész modell szimmetriáját. Az őelbeszélés ugyanis kétszintű, az első a szereplők világa (a figurális énközéppontok világa), míg a másodikat, a szerző üres helyét az olvasó (tulajdonképpen ugyancsak üres helye) képviseli. Az énelbeszélés esetében viszont az első szintet az Én által elbeszélte világ foglalja el (amely, mivel Hamburger minden énelbeszélést egy kalap alá vesz, adott esetben akár egy az elbeszélő Éntől elkülönülő szereplői világ is lehet), a másodikat az Én (mint én elbeszélő), s csak egy harmadikként jelenik meg a szerző/olvasó (üres) helye. E szintezés ugyan saját értelmezői konstrukcióm, de rávilágít arra, hogy a két elbeszéléstípus, ha szintjeiket egymás mellé állítjuk, pozícionálisan ugyanazt a helyet jelöli ki egyik esetben a szerző/olvasó, másik esetben az elbeszélő számára. Ez a viszonylagos funkcionális egybeesés pedig azért különös és zavaró interferencia, mert a szerző/olvasó és az elbeszélő mindkét esetben egyes szám első személyű. Hiszen az elbeszélő, mint az elmondottakból világossá vált, e modell szerint eleve csak énelbeszélő lehet. A szerző/olvasó Énje pedig, amelyet az empirikus szövegen kívüliség implikál, Hamburger okfejtésében az őelbeszélésbe történő írói beavatkozás esetében szövegszerűen is artikulálódik. Ilyen írói beavatkozásnak számít ugyanis minden olyan eset, amikor a fikcionális műnemben egy a szereplői világtól független Én is szóhoz jut. Hamburger ezt az Ént jobb híján közvetlenül a szerzőnek tulajdonítja, funkcióját pedig a fikcionális világ határainak illúzióromboló tudatosításában jelöli ki.¹⁹ Szükségszerűnek látszik tehát e két elbeszélés-logika összeférhetetlen-

¹⁹ Ua. 135–146. o. Mi több, ebben az összefüggésben mellékesen még az „elbeszélői középpont” [Erzähler-Origo] kifejezés is felbukkan. Ua. 77. o.

ségének hangsúlyozása. Úgy is fogalmazhatunk azonban, hogy amikor Hamburger a fikcionális műnem határát szokatlan módon a hagyományos értelemben vett epikai műnemet kettévágva vonja meg, tulajdonképpen a szerzőnek és az elbeszélőnek ebben a narratív Énben való zavaró egybeesése elől tér ki.

A fenti modell aszimmetriája egy másik nagy modellalkotó, Franz K. Stanzel segítségével igazítható ki. Stanzel a narratív közvetítettséget műnemkonstituáló jellegnek tekinteti, s (első változatban 1955-ben, majd részletesebb formában 1979-ben) e meggyőződés alapján állítja fel három alapvető „elbeszélő szituációra”²⁰ épülő rendszerét. Az „auktoriális”, a „személyes” és az „én típusú”²¹ elbeszélő szituáció három oppozicionális szempont szerint különül el egymástól, s egy olyan körmodellt alkot, amelynek átmenetei Stanzel szándékai szerint hozzásegíthetnek a legkülönbözőbb epikus szövegek elbeszélő szituációinak leírásához. E helyütt szükségtelen e körmodell működését ismertetnem, mert az „elbeszélő halálának” problematikájához Stanzel néhány alapvető elgondolása is elegendő. Számára a narratív „közvetítettség” [*Mittelbarkeit*]²² kérdése összekapcsolódik az elbeszélő instanciáéval, amely az elbeszélő szituációban konstituálódik, de ennél konkrétabban is tetten érhető: az auktoriális és az énelbeszélő esetében egy elbeszélő személy, a személyes elbeszélő szituációban egy reflektorszeplő alakjában. A fenti szintezést Stanzel modelljére alkalmazva megkülönböztethető tehát egy a szöveg szempontjából külsődleges szerző, egy elbeszélő instancia s az elbeszélt világ, amelyet az előbbi a saját adottságai szerint kívülről vagy belülről láttat, esetleg tudtán kívül, tudatán keresztül tükröz.

Stanzel Hamburger modelljével is egybeveti elképzeléseit, amiből viszont kiderül, hogy a helyzet ennél tulajdon-

²⁰ Franz K. Stanzel: *Theorie des Erzählens*. Göttingen, ⁵1993, Vandenhoeck & Ruprecht

²¹ Ua. 81. o.

²² Ua. 15. o.

képpen sokkal bonyolultabb. Azt állítja ugyanis, hogy Hamburger elbeszélői funkciója összeegyeztethetetlen saját elbeszélő szituációival. A különbség abban áll, hogy az őelbeszélést létrehozó elbeszélői funkció egy másik fogalmi síkot képvisel, mint az alakot öltő elbeszélő, előbbi a szöveg mély struktúrájához, utóbbi a szöveg felszíni struktúrájához tartozik. Stanzel vélekedése szerint a mélystruktúra – Hamburger elbeszélői funkciójának megfelelője – keletkezése, a felszíni struktúra – Stanzel elbeszélő szituációja – viszont befogadása felől közelít a szöveghez, egyik a létrehozataalt, másik a már létező dolog megtapasztalásának eseményét hangsúlyozza.²³

Térbeli metaforikájának köszönhetően ez az egyébként kategoriális különbségtétel a következőképp írható át a fentebb megkonstruált szintek rendjébe. Az első szintre az elbeszélt világ kerül, másodikra az alakot öltő elbeszélő instancia (a reflektorfigura, az auktoriális vagy én elbeszélő), harmadikra a narratív közvetítettség mint funkció, s negyedikre a szerző/olvasó helye. E négy stanzeli szint tükrében Hamburger két elbeszéléstípusa közül az ő elbeszélés esetében a második, az énelbeszélés esetében a harmadik szint betöltetlen. Ez az egybevetés tekinthető a Hamburgernél tapasztalt zavaró egybeesés korrekciójának, hisz eltolja egymás mellől az őelbeszélés szerzői/olvasói és az énelbeszélés elbeszélői egyes szám első személyét. Viszont azt is be kell ismernem, hogy míg a szintező konstrukció csak gyengéd erőszakot tesz Hamburger modelljén, egybevetése Stanzel modelljével végleg elidegeníti saját előfeltételeitől, ami közvetlen módon Stanzel abbéli törekvését is cáfolja, hogy ketőjük elképzeléseit egyesítse.

Az igazság kedvéért azonban azt is hozzá kell tennem, hogy ha strukturális szintek helyett kategoriális különbségekben gondolkodunk, amint azt Stanzel teszi, Hamburger énelbeszélője (a második szint alakot öltő elbeszélőjeként) és elbeszélői funkciója (a harmadik szintbeli narratív köz-

²³ Ua. 31–32. o.

vetítettségként) egyazon szintet képviselik, illetve felcserélhetők aszerint, hogy a szöveget befogadás-, avagy keletkezés-folyamatában szemléljük-e. (Ami nem kevésbé problémás felvetés.) De ehhez a megoldáshoz azért nem folyamodnánk, mert elkótyavetyélném vele azt a továbbiak szempontjából nélkülözhetetlen felismerést, hogy az *(alakot öltő) elbeszélő alatt, avagy mögött rekonstruálható a narratív közvetítettségnek még egy szövegszerűen megnyilvánuló formája*, amelyet – megelőlegezve a későbbieket – „narratív észnek” neveznék. Pílanatnyilag annyit sikerült róla megtudni, hogy Hamburger rendszerében tulajdonképpen nem is létezik; adott azonban egy olyan személytelen „elbeszélői funkció”, amelyet a szerző úgy kezel ugyan, „mint a festő az ecsetet és a festéket”,²⁴ ám ez a funkciógyakorlás, mint láthattuk, egy narratív Énnel (az énelbeszélőjével) konkurál, sőt néha-néha egy empirikus (ámde mégis szövegszerű) szerzői Énnel is átadja a helyét. Stanzelnél pedig van helye a narratív észnek (a mélyben, ahol a szerző lakik), mi több a narráció nullapontjaként magán hordozza az elbeszélőt, viszont ha ez utóbbit lefejtjük róla, mégis néma csendre bukkanunk.

Fény derült tehát arra, hogy az elbeszélő instancia (legalább) két szintre, avagy megnyilvánulási formára bontható, amelyek közül az egyik jól körülhatárolható, míg a másik van is meg nincs is, egyrészt szövegszerűen adott, másrészt olyan valami, ami már-már a szöveg szempontjából külsődleges szerzővel tart fenn kapcsolatot. Lássuk, mivel járul hozzá e problémához az itt harmadik 'nagy narratológusként' tárgyalandó Gérard Genette. Először is végrehajt egy számunkra nagyon hasznos fogalmi szétválasztást. Az *elbeszélő diszkurzus* [*Discours du récit*] című 1972-es munkájában kategoriólisan elhatárolja egymástól az elbeszélői láttatás (szűkebb értelemben a perspektívaltság [*point*

²⁴ Hamburger: *Die Logik der Dichtung*. 123. o.

²⁵ Gérard Genette: Az elbeszélő diszkurzus. Ford. Lovas Edit – Sepeghy Boldizsár. In *Az irodalom elméletei*. I. Szerk. Thomka Beáta. Pécs, 1996, JFTE-Jelenkor, 61–98., itt 66. o.

of view], tágabb értelemben az „elbeszélésmód”)²⁵ problémáját az elbeszélő instanciájától, Genette szavával az elbeszélői „hangétól”.²⁶ Az előbbi a „ki lát?” („melyik szereplő nézőpontja határozza meg az elbeszélői perspektívát?”; kire van „fokalizálva” az elbeszélt világ?) kérdésre válaszol, míg a hang a „ki beszél?” („milyen helyet foglal el az elbeszélésben maga a narráció [...], az elbeszélő szituáció vagy instancia [...] és két szereplője: az elbeszélő és a hallgató?”) kérdésre.²⁷ Ennek értelmében az elbeszélői hang azonosításakor másodlagos, hogy például auktoriális elbeszélővel vagy én elbeszélővel stb.-vel van-e dolgunk, mert ennek eldöntése a perspektíváltáshoz fűződik. Ellenben fontos, hogy 'időben', illetve átvitt értelemben 'térben' hogyan helyezkedik el az elbeszélő az elbeszélt világhoz képest. A narráció idejének kérdését (hogy például korábbi, későbbi, egyidejű-e a narráció a cselekményhez képest) most félretéve korlátozzuk figyelmünket az elvont térbeli viszonyokra. Genette alapeszméje, hogy „minden esemény, amelyet egy elbeszélésben elmondanak, eggyel magasabb diegetikus”²⁸ síkon helyezkedik el, mint az azt létrehozó elbeszélői esemény”.²⁹ E meghatározás értelmében az elbeszélő *per definitionem* extradiegetikus, azaz kívül áll az elbeszélt világon (az elbeszélés diegézisén), mégpedig függetlenül attól, hogy szereplője-e, vagy sem. (Mert arra Genette egy másik szempontot, illetve fogalom párt vezet be, a homo- és heterodiegetikus elbeszélőjét: míg az előbbi érintett az elbeszélt történetben, az utóbbi független tőle.)³⁰ Az extradiegetikus

²⁵ Ua. 67. o.

²⁷ Gérard Genette: *Die Erzählung*. Ford. Andreas Knop. München, 1994, Fink, 132. o. – A német kiadás két szöveget foglal magában: a *Discours du récit-t* (*Figures*, III. 1972) és a *Nouveau discours du récit-t* (Paris, 1983). Ahol lehet, a magyarul is hozzáférhető idézett részlet terminológiájához igazodom.

²⁸ „Diegetikus: a »diegézis« rendszerint az elbeszélés tér- és időbeli univerzumát jelöli; ebben az általános értelemben ezért terminológiánk azt érti »diegetikuson«, ami a történethez tartozik, arra vonatkozik; speciálisabb értelemben ez érvényes: diegetikus = intradiegetikus.” Genette: *Die Erzählung*. 313. o.

²⁹ Ua. 163. o.

³⁰ Ua. 175. o.

ellenpárja az intradiegetikus elbeszélő, akiről csak akkor beszélhetünk, ha egy extradiegetikus elbeszélő elbeszélésében szerepel egy másik elbeszélő egy másik történettel.

Genette modelljét hasonló szintekben gondolkodás jellemzi, mint az elbeszélő instancia leírására fentebb használt konstrukciót. Ez esetben első helyen az elbeszélt világ (a diegézis) áll, a stanzeli második szint (az alakot öltő elbeszélőé) betöltetlen marad, a harmadik szintre kerül az extradiegetikus elbeszélő s a negyedikre a szerző/olvasó. Csakhogy ez így igaz is meg nem is. Az extradiegetikus elbeszélőről egyrészt Genette-nél is kiderül, hogy egyes szám első személyben beszél: „Amennyiben az elbeszélő *mint olyan* bármikor beavatkozhat az elbeszélésbe, minden narráció *per definitionem* virtuálisan első személyben áll [...]”.³¹ Másrészt ha a genette-i terminológiát követjük, könnyen elképzelhető (és található) olyan extra- és heterodiegetikus elbeszélő, akiről a szerző és az elbeszélő minden elvi különbségének fenntartása ellenére maga Genette is azt kényszerül mondani, hogy ha „azonosságáról [...] nem esik szó, [...] semmi sem kényszerít – de következésképp nem is jogosít fel – arra, hogy a szerzőtől megkülönböztessük”.³² Genette modellje Hamburgerével és Stanzelével egybevetve tehát két hajlandóságot egyesít magában: Stanzel narratív közvetítettségét (mint keletkezés-szempontú narratív mélystruktúrát) és Hamburger névtelen elbeszélői funkcióját (mint a szerző pozícióját), hisz mi más az extra-heterodiegetikus elbeszélő (az elbeszélő alakoktól megtisztított személytelen narratív közvetítő), mint az elbeszélői funkciót gyakorló s esetenként személyesen beavatkozó hamburgeri, avagy genealogikusan szemlélt stanzeli szerző? Genette modellje megerősíti az elbeszélő instancia e mozzanatának Hamburgernél és Stanzelnél feltárt kétértelműségét: ami Hamburgernél a személytelen elbeszélői funk-

³¹ Uo. (Kiem. az eredetiben.)

³² Gérard Genette: *Neuer Diskurs der Erzählung* [Nouveau discours du récit]. In uó: *Die Erzählung*. 193–298., itt 289. o.

ciónak a szerző Énje általi behelyettesíthetőségeként, illetve annak az elbeszélő Énje általi megzavarhatóságaként, Stanzelnél az elbeszélői mélystruktúrának a szerzőhöz (a szöveg keletkezéséhez) való közelségeként jelenik meg, az Genette esetében a szövegből kihátráló elbeszélő és a szerző találkozásának vakfoltjaként mutatkozik meg. A zavar mindhármuknál közös jelének pedig az a bizonyos egyes szám első személy látszik, amely valamennyi kétértelműség okozója.

AZ ELBESZÉLŐ HALÁLA *

Kérdés, hogyan kamatoztathatók e hosszú kitérővel szerzett belátások az „elbeszélő halálának” értelmezésében, és megfordítva: nem kínál-e épp annak pillanatnyilag még homályos fogalma megoldást az elbeszélő instancia fenti kétértelműségével kapcsolatban? Lássuk végre, miként is vélekedik Kayser:

„[A]z elbeszélő halála nem az [...] ábrázolóeszközök pusztá következménye [...]. Az elbeszélő elleni harcnak mélyebb és egészen sajátos okai vannak. Benne a hagyományos regény centrumát éri támadás, azt, ami ellen a mai életérzés tiltakozik: mint ha a világ oly mértékig átláthatatlan, az értelemtartalomra vonatkozó kérdés oly megoldhatatlan lenne, hogy lehetetlennek látszik valamely távolságtartó nézőpontból (éppen amilyen az epikus elbeszélőé) rálátásra szert tenni, önmagában zárt történeteket észlelni, centrális értelemvonatkozást felfedezni, általában a szemlélő magatartás biztonságát megszerezni. Az elbeszélő részévé kell váljon a világ és az élet teljes bizonytalanságának, úgy tűnik, ezt követeli meg a valódiság kíváncsalma.”³³

E sorok eredeti összefüggésükben a regény válságát diagnosztizálják a kortárs szerzői és regényelméleti diskurzusban. Kayser ennek okait kutatva Virginia Woolfoot idézi, Friedrich Spielhagent és a német naturalistákat emlegeti, s –

³³ Kayser: A modern regény keletkezése és válsága. 198. o.

hivatkozások nélkül – az angolszász regényesztétika *showing-telling* (platóni terminussal: mimézis-diegézis) vitájára is célzást tesz. A regény válságához Kayser szerint ugyanis az objektív elbeszélismód igénye vezet, az az esztétikai követelmény, hogy a próza minél kevesebb szerzői/elbeszélői jelenléttel, vagyis minél közvetlenebbül mutassa meg [*showing*] és ne csak mesélje [*telling*] az elbeszélt világot.³⁴

Csakhogya az elbeszélői objektivitás dilemmája genette-i értelemben (az elbeszélismód és az elbeszélői hang megkülönböztetésének köszönhetően) eleve érintetlenül hagyja az elbeszélő instancia kérdését. Genette megfogalmazásában:

„A drámai megjelenítéssel ellentétben egyetlen elbeszélés sem »mutathatja meg«, avagy »utánozhatja« a történetet. Csupán arra lehet képes, hogy lehetőleg olyan részletesen, pontosan vagy »elevenen« meséljen, hogy ezáltal az utánzás (mimézis) illúzióját keltse, ami a narratív mimézis egyetlen formája, abból az egyetlen, ámde kielégítő okból, hogy minden narráció [...] nyelvi természetű, s hogy a nyelv jelöl, de nem utánöz.”³⁵

De még ha nem is Genette-tel (esetleg a Spielhagennel vitázó Hamburgerrel), hanem Stanzellel tartunk, akinek elbeszélő szituációja gondoskodik arról, hogy a *showing-telling* kérdése mégis az elbeszélő instancia problémakörén belül maradjon, akkor sem érinti az objektív elbeszélismód követelménye az elbeszélő instancia mindkét stanzeli megnyilvánulását; nevezetesen nem érinti a narratív közvetítettséget, azaz a két szint kétértelműbbikét s fontosabbikát.

Am rögtön hozzátéhetjük, hogy az objektív elbeszélismód követelménye azért nem érinti a narratív közvetítettséget, mert tagadja annak nélkülözhetetlenségét. (Például azt, hogy a szereplők dialógusa elbeszélés eredménye s nem idézet.) Nem csoda hát, ha Kayser tétele – „Az elbeszélő halála egyenlő a regény halálával” – legalább olyan komolyan veszi e program következményeit, mint meghirdetői: nem-

³⁴ Genette: *Die Erzählung*. 116. o.

³⁵ Ua. 117. o.

csak vagy nem elsősorban a tudattükröző elbeszélői eljárásokat (a belső monológot, a szabad függő beszédet, az egyéb tudatfolyam-ábrázolási technikákat) kritizálja, hanem az ezek mögött rejtőző objektivitáselv narratológiai-episztemológiai implikációit is.

Ezt mellékesen az a paradoxon is alátámasztja, ahogy Kayser a már meglevő modernista regénykorpuszban látni véli ugyan a 'káros' törekvést, de nem fedezi fel a rettegett következményeket. Például megállapítja, hogy Joyce *Ulyssese* a tudatáram [*stream of consciousness*], az összefüggéstelen mozzanatok halmozása ellenére egy tágabb összefüggésnek, afféle „vonakoztatási érzéknek” [*sense of design*]³⁶ engedelmeskedik. Miközben tehát aggodalmait az objektivitás programja által kitűzött, még megírandó regényekre vonatkoznak, fáradozásai azt igazolják, hogy ha az elbeszélő halála a regény halála, akkor bármely megírt regény a túlélés színtere. Aki ilyen értelemben még aggódik, az csupán meg nem született regényekkel folytat küzdelmet: kísérteteket lát.

Tegyük fel tehát, hogy a Kaysertől idézett sorok nem csupán a különböző regényformák vitáját illusztrálják, s nemcsak az auktoriális elbeszélő halálára és a regény modernista kísérleteire reflektálnak,³⁷ hanem egy annál átfogóbb meggyőződést is kifejezésre juttatnak: azt a tételt, hogy az elbeszélő „hangja” szövegkonstituáló jellegéből következően nélkülözhetetlen a szöveg számára; ha e hang elhal, az csakugyan az elbeszélés megszűntét jelenti. S ha Kaysernek a rendre, illetve rendezettségre vonatkozó megjegyzései így nem az elbeszélő instanciának arra a szintjére vonatkoznak, amit a fenti modellkonstrukcióban Hamburger énelbeszélője, Stanzel alakot öltő elbeszélői és Genette-nek e felosztásban meg nem jelenő – mert más absztrakciós szintet képviselő – elbeszélésmódja képviseltek, hanem a másik

³⁶ Kayser S. D. Neill-t idézi. Ua. 196. o.

³⁷ Amint azt például Jochen Vogt gondolja. Vö. uő: *Aspekte erzählender Prosa. Eine Einführung in Erzähltechnik und Romantheorie*. Opladen, 1990, Westdeutscher, 217. o.

szintre, Hamburger elbeszélői funkciójára, Stanzel narratív közvetítettségére, illetve Genette elbeszélői hangjára, más szóval az elbeszélői közvetítettségre mint olyanra,³⁸ akkor ez a rend, illetve rendezetlenség fogalmai felőli közelítés sokat segíthet az elbeszélő instancia eme kétértelműbb megnyilvánulási formájának tisztázásában.

Ha tehát „az elbeszélő halála nem az [...] ábrázolóeszközök pusztá következménye”, hanem olyan valami, ami által „a hagyományos regény centrumát éri támadás”, érdemes jobban szemügyre venni, mit is hoz magával: a világ „átláthatatlanságát”, a „rálátásnak”, a „zárt történekek észlelésének” a lehetetlenségét, a „szemlélő magatartás biztonságának” felszámolódását. Ezek a megfogalmazások nem (csak) egy modern korban élő konzervatív irodalmár vágyairól szólnak; nem (közvetlenül) a rend akarásának, inkább annak a meggyőződésnek a kifejeződése, hogy egy bizonyosfajta rend mindenfajta érzékelés kikerülhetetlen előfeltétele. S hogy a regény esetében ez a rend egyedül az elbeszélő instanciától függ. Käte Friedemann-nal ezt úgy fogalmazhatnánk meg másképp, hogy az elbeszélő fogalma „azt a Kant óta közkeletű felfogást szimbolizálja, hogy a világot nem akként ragadjuk meg, amilyen az valójában, hanem ahogy az a szemlélő szellem médiumán keresztülhaladt”.³⁹ A világ és az élet Kayser kifogásolta „bizonytalansága”, „átláthatatlansága” ebben az olvasatban nem egy így vagy úgy értékelt korszak világlátásának, illetve esztétikájának folyománya, hanem az érzékletek zűrzavarának, a kanti „sokféleségnek” a megfelelője, míg az elbeszélő instanciának az a megnyilvánulási formája, ami a narratológiai szerzők elmentmondásaiból mint narratív közvetítettség *par excellence* bujt elő, a kanti „öntudat transcendentális egységével” roko-

³⁸ Stanzel – akárcsak Vogt – Kaysert illetően *expressis verbis* ellenkezőleg dönt: az elbeszélő halálát csak a szöveg felszíni struktúrájában tartja értelmezhetőnek, s nem pillantja meg az elbeszélői funkció képviselte mélystruktúrában. Stanzel: *Theorie des Erzählens*. 34. o.

³⁹ Käte Friedemann: *Die Rolle des Erzählers in der Epik*. Leipzig, 1910, H. Haessel, 26. o.

nítható; nem más, mint az a bizonyos „Gondolkodom”,⁴⁰ ami valamennyi képzzettel együttjár.

Látszatra indokoltnak tűnhet az ellenvetés, hogy az elbeszélő instancia általi közvetítettség nem redukálható a „Gondolkodom” egysége (a szemléletben adott sokféleséget egybefogó a *priori* adott – eredendően szintetikus – egység) kínálta párhuzamra. A narratológia ’kanti kopernikuszi fordulata’ szerint viszont ez utóbbi éppenséggel szükségszerű velejárója az előbbinek, az elbeszélői észlel(tet)és csak egyazon szemléleten belül lehetséges. Tévedés volna ugyanis a kanti analógiát úgy alkalmazni, hogy például a tudatfolyam-ábrázolás az érzékletek zűrzavarának felel meg, míg egy auktoriális elbeszélés a kanti „Gondolkodom” módján létrejövő egységnek. A narratív módon megjelenített sokféleség (például épp a tudatfolyam ábrázolása, amiként azt Kayser Joyce kapcsán igazolja) ugyanúgy előfeltételezi az elbeszélő instanciának tulajdonított észlel(tet)és szükségszerű egységét, mint a legerősebb auktoriális illúzió.

Amiképp Kantnál a megismerés feltételei logikailag megelőzik, illetve meghatározzák a világot, amely eszerint csak annyiban létezik az ember számára, amennyiben megismerhető,⁴¹ akképp esetünkben éppenséggel magáról a narratív módon megjelenített sokféleségről is elmondható, hogy „nem a tárgyakban rejlik, és nem kölcsönözhető – mintegy észlelés útján – tőlük, hogy csak ezáltal bocsáttassék értelmünkbe, hanem éppenséggel az értelem hozza létre, s maga az értelem nem egyéb ama képességnél, hogy a *priori* kapcsolatokat teremtsünk, és adott képzetek sokféleségét az appercepció egysége alá rendeljük.”⁴²

Még a sokféleség narratív láttatását is megelőzi a narratív közvetítettség „apperceptív egysége”, amely nem másban

⁴⁰ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Szeged, 1995, Ictus, 144. o.

⁴¹ „Így tehát a szemléletek sokféleségének szintetikus egysége mint a *priori* adott valami nyújt alapot azon appercepció azonosságára számára, mely a *priori* megelőzi az én minden meghatározott gondolkodásomat.” Ua. 145. o.

⁴² Ua. 144. o.

nyilvánul meg, mint abban a bizonyos egyes szám első személyben, amely mindhárom idézett narratológiai szerző érvelésében tetten érhető (még ha kétértelmű is) volt. A kanti fogalmak narratológiai átvitele, úgy tűnik, cáfolja Kaysernek a tudatfolyamra, illetve a kísérelti regényformákra irányuló aggodalmát, viszont megerősíti azt a feltevést, hogy az elbeszélő instancia Énje a narratív szöveg létfeltételét alkotja, s mint ilyen *halhatatlan*.

▪ AZ ÉLŐHALOTT

De megoldottunk-e ezzel minden problémát? Térjünk vissza egy pillanatra narratológiai szerzőinkhez: bárhogy határozták is meg, az elbeszélő instanciának, különösen ama mozzanatának, amely az imént *tiszta* narratív közvetítettségként vált meghatározhatóvá, volt mindannyiuknál egy kis *fadingje*. A kanti „Gondolkodom” analógiája értelmében mindhárom – egymástól amúgy tagadhatatlanul különböző – szerző feltárt egy a narratív közvetítettséggel egybeeső titokzatos egyes szám első személyt, amelynek azonosítása viszont inkább megzavarta, mintsem tisztázta mindhárunk meggyőződését az elbeszélő instancia és a szerző elkülönültségéről. Nem árt tehát a következőképp újrafogalmazni a kérdést: kinek a halhatatlanságát fedezhettük fel Kayser, illetve Kant segítségével az elbeszélő instanciának azon megnyilvánulásában, amely sem az elbeszélővel, sem a szerzővel nem azonosítható?

Jochen Mecke – akitől a kanti segédletet és dolgozatomban alcímét kölcsönöztem – hívja fel a figyelmet a kanti „öntudat transcendentális egységének” az időhöz fűződő sajátos viszonyára. Míg ugyanis a „Gondolkodom” egysége az érzékek időben szétszóró zűrzavarát rendezi egybe, ön maga szükségszerűen afféle időn kívüli időben helyezkedik el. Vagy másképp: „Az idő nyulával való versenyfutásban a transcendentális ész-sün [...] így kiált [...]: Én már itt vagyok! Eközben időtrükkhöz folyamodik, elkendőzve identi-

tása időbeli megkettőződéseit, és kiiktatva azt az időbeli halasztódást, amely az ént szétszórja képzetek sokféleségébe.⁴³ A „Gondolkodom” Énje és az elbeszélő instancia analógiájának megfelelően hasonló ez utóbbi helyzete is. Mecke vélekedése szerint az elbeszélt világ időbeliségének ’kézben tartásához’ egy azon túli, avagy azon kívüli nézőpontra van szükség, ahonnan az események áttekinthetők: „[a] narratív idő kezdetén tehát tulajdonképpen a vég áll”; ez „valamelyest mindig megelőzi a tulajdonképpeni kezdetet, ami szembenáll a regény archeologizáló, vagyis az eredetre vonatkoztatott ontologizálásával”.⁴⁴

A „narratív ész”⁴⁵ (egyes szám első személyű) apperceptív egységének – egyébként sok problémát magában rejtő – időn kívülisége egyaránt sokat elárul az (alakot öltő) elbeszélőhöz és a szerzőhöz fűződő viszonyáról. Az időbeliség ugyanis egyrészt az elbeszélő lehetséges tulajdonsága a narráció idejére vonatkozóan – igaz, csak akkor, ha ennek külön jelét is adja. Mert egyébként Genette-tel az elbeszélő időbeli „instantitásáról” beszélhetünk, arról, hogy narrációja eseményének önmagában nincs „időbeli kiterjedése”.⁴⁶ Ez utóbbira csak akkor tesz szert, amikor az elbeszélő alakot ölt, önmagát az elbeszéltekhez viszonyított saját fiktív időben helyezve el.⁴⁷ És az időbeliség másrészt a szerző (illetve az olvasó) tulajdonsága is, ha hihetünk Paul Ricoeur azon antropológiai tételének, miszerint az elbeszélt idő az idő megtapasztalásának egyetlen lehetséges módja. Éspedig éppen fiktivitásának köszönhetően: „az idő oly mértékben lesz emberi idővé, amely mértékben elbeszélő módon arti-

⁴³ Jochen Mecke: Kritik narrativer Vernunft. Implosionen der Zeit im *nouveau roman*. In *Zeit-Zeichen. Aufschübe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit*. Szerk. Georg Christoph Tholen – Michael O. Scholl. Weinheim, 1990, VCH, Acta Humaniora, 161. o.

⁴⁴ Ua. 163. o.

⁴⁵ Ua.

⁴⁶ Genette: *Die Erzählung*. 159. o.; az elbeszélés ideje és az elbeszélt idő közti megkülönböztetéshez vö. még Eberhard Lämmert: *Bauformen des Erzählens*. Stuttgart, 1983, Metzler, 23. és 257. o.

⁴⁷ Genette egyetlen példája erre a *Tristram Shandy*. Genette: *Die Erzählung*. 159. o.

kulált”, s az elbeszélés „akkor nyeri el teljes jelentését, amikor az időbeli létezés feltételévé válik”.⁴⁸ Az elbeszélt idő ekképp a szerzőnek az időn végzett munkája, amiképp az olvasóé is. Míg tehát az alakot öltő fikatív elbeszélőt az különbözteti meg a narratív ész időn kívüliségétől, hogy egy saját fikatív időn belül létezik, addig a szerzőt és az olvasót az, hogy sajátja az idő problémája, és csak az idő elbeszéléssel emelkedik túl azon. Az idő kérdése mindaddig személyesen érinti, míg az elbeszélt idő kezdete, közepe és vége által meg nem ragadja, egybe nem fogja annak múlását, végtelen sokféleségét. Megfordítva ez annyit jelent, hogy a narratív ész időn kívülisége éppenséggel az a nézőpont, amely megtisztított mindenfajta időbeli érintettségtől, az elbeszélő személyességétől és a szerző, illetve az olvasó egzisztencialitásától egyaránt.

A narratív ész hordozta elbeszélő instancia tehát azért 'halhatatlan', mert éppúgy kívül áll az elbeszélő, mint az elbeszélt időn: mentes a narratológia és a narrativitás időbeliségétől. Ezért áll ellentétben, amint Mecke fogalmaz, az elbeszélés „archeologizáló, vagyis az eredetre vonatkoztatott” ontológiájával. Hiszen a narratív ész nem származik sehonnan, és nem halad sehová – nincs saját története. Az elbeszélő instancia kanti analógiája épp a narratív Én a priori adott, meghatározhatatlan 'személyazonosságú', nem visszakereshető voltára helyezi a hangsúlyt. Ezt kiemelni azért is fontos, mert bár a Mecke segítségével diagnosztizált episztemológiai kívüllevőség határozottan megerősíti az elbeszélő instancia halandó (elbeszélő, illetve szerzői) és halhatatlan (valamiféle 'túliség' jellemezte) dimenziójának elkülönülését, maga Mecke kritikusan viszonyul a „narratív ész” gondolatának fenntarthatóságához. Regényeket idéz ugyanis annak illusztrálására, hogy például Samuel Beckett, Michel Butor és Claude Simon miképpen mozdítja ki re-

⁴⁸ Paul Ricoeur: A hármas mimézis. Ford. Angyalosi Gergely. In uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. 255–309., itt 255. o.; a témáról részletesebben lásd jelen kötet *Fikció = önéletrajz. Filozófiai antropológiai vázlat* című írását. 66. sk.

gényidőn túli helyéről az elbeszélőt.⁴⁹ Ezzel viszont nézetem szerint visszavesz a kanti analógia radikalitásából. Példái ugyanis példaértékűek annak igazolásában, hogy minden olyan kísérlet, amely a *tiszta* narratív közvetítettség episztemológiai gyújtópontjának kikökönyöztetésére irányul, célját véti, és csupán egy alakot öltő elbeszélőt hoz mozgásba, aki – lévén az elbeszélő instancia másik (beláthatóbb) dimenziója – aligha rázza meg az előbbi.

Kayser tehát megnyugodhat, bár amiről szó van, mindennek elmondható, csak épp megnyugtatónak nem. Hisz amit az imént Meckétől idéztem, hogy nevezetesen az a bizonyos vég megelőzi a tulajdonképpeni kezdetet, s másrészt „szembenáll a regény archeologizáló, vagyis az eredetre vonatkoztatott ontologizálásával”, súlyos következményeket von maga után. Képzeljük csak el az elbeszélő instancia ama megnyilvánulási formáját, amit narratív észnek neveztem, mint olyan valamit, aminek nemcsak a szerzői eredet-höz nincs semmi köze, hanem semmifajta alakot öltött elbeszélőként sem azonosítható, és mégis van. Mint aminek „a *priori*ja elbeszélésének a *posteriori*ján alapul”,⁵⁰ egy egyes szám első személyű beszélőn, egy tökéletesen testetlen és alakatlan szellem-Énen. (Akinek igaza van, ha hazudik. Akinek hangja tovább szól a szerző és az elbeszélő halálát követően. Akinek láthatatlan szájában, akárcsak Poe delejezett haldoklójának esetében, valósággá válnak a szavak: „Eddig aludtam... de most... most... meghaltam.”)⁵¹

Ebben a helyzetben Frank Kermode vigasztalásnak szánt mondata, miszerint „a könyvek egyik óriási bája éppen az, hogy egyszer véget kell érniük”,⁵² inkább rémületes, mint-

⁴⁹ Részletesebben In Jochen Mecke: *Roman-Zeit. Zeitformung und Dekonstruktion des französischen Romans der Gegenwart*. Tübingen, 1990, Gunter Narr.

⁵⁰ Mecke: *Kritik narrativer Vernunft*. 162. o.

⁵¹ Edgar Allan Poe: *Monsieur Valdemar kórosete tényszerű megvilágításban*. Ford. Bartos Tibor. In uő: *Összes művei*. Szerk. Nemes Ernő. Szeged, 2000, Szukits, 466–471., itt 470. o.

⁵² Frank Kermode: *A vég*. Ford. Novák György. In *A hermeneutika elmélete*. I–II. Szerk. Fabiny Tibor. Szeged, 1987, JATE Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, 565–590., 581. o.

sem megnyugtató kézenfekvősséggé változik. S mivel a narratológiai spekuláció, amely nézetem szerint egyébként a halhatatlan (mert élőhalott) és megtapasztalhatatlan narratív Én (közvetett) bizonyításának alighanem egyetlen módja, könnyen unalomba fojtja e rémületet, gondolatmenetem zárásaként elmesélek még egy narratológiai horror-történetet.

▪ EGY MEGÍRATLAN ELBESZÉLÉS ELEMZÉSE

A cseh származású Richard Weiner 1919-ben megjelent *Az üres szék* [*Prázdná židle*] című elbeszéléséről van szó, amelynek alcíme *Egy megíratlan elbeszélés elemzése*,⁵³ s amit a cím természetén felbátorodva egy kicsit magam is úgy mesélek el, ahogy nekem tetszik. A történetet az énelbeszélő – nevezzük Richardnak – e szavakkal kezdi:

„A cél, amelyet magam elé tűzök, amikor annak körülményeiről beszélek, hogy tulajdonképpen miért nem írtam meg ezt az elbeszélést, értelmetlen, és ezen az sem enyhít, ha soraimba az alábbiakban némely fantáziaszerű [...] és furcsa dolog keveredik, ahogy az egy igazi történethez illik, ami ez alkalommal azonban csak tévutakra és zsákutcákba vezet az olvasót.”⁵⁴

Én, azaz Richard régóta hordozza magában e megíratlan történet címét és alapötletét, s a döntésre, hogy a nyilvánosság elé tárja a meg nem írás miértjét, az a leküzdhetetlen érzés készteti, hogy egész egzisztenciája ettől az elbeszéléstől függ: „Ezt a beszámolót tehát abban az önös reményben írom, hogy általa megszabadulhatok a rémálomtól, amely

⁵³ Richard Weiner: *Der leere Stuhl. Analyse einer ungeschriebenen Erzählung.* Übersetzt von Wolfgang Spitzbardt. In uő: *Der gleichgültige Zuschauer.* Leipzig, 1992, Reclam, 124–149. o. / *Prázdná židle. Rozbor nenapsané povídky.* In uő: *Škleb.* Praha, Argo, 1993. 47–63. o. – Az idézetek fordításai a német változat alapján születtek. A cseh eredetivel való egybevetésért Fried Istvánnak tartozom köszönettel. Lásd egy másik Weiner-elbeszélés elemzését jelen kötet *A posztkoloniális én. Homi K. Bhabha irodalmi olvasata(i)* című tanulmányában. 207–217. o.

⁵⁴ Ua. 124. / 47. o.

túlontól régóta szívja már a vérem. Egyébként annyira író vagyok már sajnós, hogy ne elégedjek meg egy megíratlan elbeszélés történetének pusztá leírásával.⁵⁵ A megíratlan elbeszélés tárgya a rémület lett volna, nem a fizikai ijedtség, hanem a legmélyebb lelki megrázkódtatás, története pedig egy megmagyarázhatatlan esemény: az, hogy valaki látogatóba ment és sosem érkezett meg.

Két régi jó barát, akiket Richard Jannak és Václavnak nevez, hosszú-hosszú idő után véletlenül összetalálkozik egy párizsi utcán, éppen Jan kapuja előtt. Meg is beszélnek, hogy felmennek hozzá, s Václav előbb elszalad a szomszédos boltba egy-két apróságért. Jan tehát hazamegy, mindent előkészít, de hiába vár, Václav nem érkezik meg: a szék, amelyre leülhetett volna, üres marad. Ezt a történetet Én, azaz Richard úgy írta volna meg, hogy minden, de tényleg minden külső körülmény kizáródjék, amely magyarázatul szolgál Václav eltűnésére. Olyannyira, hogy nemcsak a fizikai akadályoztatás számított volna az elbeszélés által kerülendő külső körülménynek, hanem mindenfajta természetfeletti akadály, a metafizikai rejtély is. A hiába várakozó Jan rémületét, amiről e történet szólt volna, így kettős okozati vákuum idézte volna elő: az a feldolgozhatatlan tény, hogy ami történt éppúgy megmagyarázhatatlan, mint mellékes.

Am Richard azt is bevallja, hogy amit elmondott, azaz megírt volna, 1914 nyarán tulajdonképpen tényleg megérett, s hogy amikor Emile barátját hiába várta, olyan szomorúságot, haragot és iszonyatot élt át, amely életútját hosszú időre, talán egészen a halálig beárnyékolja. A magyarázhatóságnak ebbe a vákuumába végül betör a felismerés, hogy ha semmi más, semmilyen külső körülmény, de Emile esetleges hanyagsága, rosszkedve vagy korlátlan önszeretete sem oka a történeteknek, akkor mindez csakis Én, azaz Richard vétke:

„Külső segítség, pontosabban egy másiknak a segítségével
[Emile, H. E.] nem juthatott e szörnyű elhatározásra. De ki más

⁵⁵ Ua. 127. / 49. o.

fizikai bűne lehetne ez mint a sajátom? [...] De azt kérdezem magamtól: mikor történhetett ez? S végül arra a meggyőződésre jutok, hogy nem történhetett a kapuban való elválásunk előtt. És lásd! Úgy vétkeztem a barátommal szemben, hogy ott sem voltam, hogy nem is tudtam róla.”⁵⁶

Ezzel azonban még nincs egészen vége Richard beszámolójának. Néhány héttel az említett esetet követően ugyanis Richard és Emile újra összefutottak. Emile örömmel üdvözölte barátját, „Egyszer már meglátogatlak”,⁵⁷ mondta, s Én, azaz Richard kérdésére, hogy megsértette-e őt a múltkor valamivel, tanácstalan arcot vágott, s némi ijedelmet mutatott, mert Richard hangja reszketett, miközben ezt kérdezte. És Richard ekkor megértette, hogy

„egyáltalán nem vétkeztem [Emile, H. E.] ellen, hanem a büntetés, ami engem ért, annak a Véttségemnek szólt, amelynek nincs kapcsolata a dolgokkal és az emberekkel, ami a borzalmat nem a tárgyak segítségével teremti elő, hanem közvetlenül önmagából, s ez a borzalom [...] az én életem átkos következménye. [...] És lásd, a rémületem, az én gyógyíthatatlan, életfogytiglani rémületem az életem bűnéből ered, és nem ismerem a miértjét, és nem ismerem a nagyságát. Csak tudom, hogy van, s hogy nem szabadulhatok tőle.”⁵⁸

Beszámolója során Richard figyelmeztet tehát arra is, hogy mindezek elmondásával nem közvetlenül a rémület felidézése volt a célja, amint az a megíratlan elbeszélés esetében lett volna. Hanem annak a Richard egzisztenciáját közvetlen érintő felismerésnek a megosztása az olvasóval, hogy „a rémület és a rémület okául szolgáló ismeretlen különböző tartományokból származnak, csak valahol a végtelenben találkoznak, és nem arányosak, hanem [...] fordított viszonyban állnak egymással”.⁵⁹ Ami rémületes, az nem ama másik tartomány megléte, ahol az okok keresendők, sem nem e tartomány elkülönültsége, hanem az, hogy Richard e

⁵⁶ Ua. 146. / 60. o.

⁵⁷ Ua. 147. / 61. o.

⁵⁸ Ua. 148. / 62. o.

⁵⁹ Ua. 147. / 61. o.

másik, hozzáférhetetlen tartományban is a saját művét 'ismeri fel'. Valami titokzatos és beláthatatlan, rejtett és hátborzongató módon e másik, az eseményekkel szoros kapcsolatban álló dimenziónak is Richardhoz van köze. Annál inkább, minél kiszolgáltatottabb Én-Richard, s annál tünékenyebben, minél fokozottabb a ráfigyelés. A titok mélyén Richard figyel. És ez mégsem ugyanaz a Richard.

Nagyjából ennyi e kétségbeesett elbeszélő beszámolója. Gondolatmenetem konklúziója e történetet megelőzően az volt, hogy az a bizonyos egyes szám első személy, amely se nem elbeszélő, se nem szerző, amely testetlen és alakatlan, síron túli *hang* csupán, alighanem a narratív ész megnyilatkozása, ami van, és ha körülnézünk, még sincs sehol. De hol a kapcsolat a megíratlan elbeszélés történetével? Mi célt szolgált e példázat? A félsztől kísérve, hogy én is csak úgy végzem, mint Jochen Mecke, s a szövegpéldával agyonütöm egész mondandómat, vagyis hogy csak keresek egy alakot öltő elbeszélőt, akinek az egészet a nyakába varrhatom – mindezek veszélyével dacolva a következő dolgokra hívnám fel a figyelmet.

Először is: *Az üres szék* nem maga a megíratlan elbeszélés, hanem annak története („elemzése”). *Az üres szék* a megíratlan elbeszélés helyett van, amely (illetve amelynek létre nem jötte) keletkezésének oka és magyarázata.

Másodszor: A megíratlan elbeszélés, amiről szó van, annak a története lett volna, ami Richarddal megesett. Én-Richard a vele történtek okát saját létezésének feltételei közt véli megtalálni. A megíratlan elbeszélés oka és magyarázata Én-Richardban keresendő, mivel arról szól, ami vele történt, aminek viszont Én-Richard létezésében van a kulcsa.

Harmadszor: *Az üres székben* Én-Richard saját létezésének értelmét keresi. Arról szól, miképp nem talál végül magyarázatot önmagára. Én-Richard létezésének magyarázata annak függvénye, amit csakis *Az üres szék* nyújthat. (*Da capo al fine.*)

Weiner elbeszélése e körkörös függőségnek köszönhetően egy nemlétező ok és magyarázat, Én-Richard nemleges ön-

meghatározásának *megfogalmazódása*. Én-Richard számára azért olyan borzalmas az egész, mert elbeszélőként saját életének tettesévé válik. A vele történeteket (a korábbiakat) menthetetlenül megelőzi a (későbbi) beszámoló. Más szóval csak Én-Richardon múlik, hogy Emile, azaz Václav (vagy bárki) nem érkezett meg, amikor pedig vártak rá. És hiába a megíratlan elbeszélés elodázódása, ha *Az üres szék*-ben mégis beteljesül a létezés „Vétsége”. Én-Richard (az alakot öltött elbeszélő) beszámolója megszövegez egy önmagán túli dimenziót. Jobban mondva annak csak Én-Richard számára szükségszerű hiánya ölt alakot. Richard kétségbeesésének és bűntudatának magyarázata, hogy saját történetével demonstrálja alakot öltöttsége (önmagának való) narratív elégtelenségét – azt, hogy nem Én-Richard mondja az Ént, hanem hogy egy Én mondatja magát Én-Richarddal, és hogy éppen erre az Énre *nincs további magyarázat*. Ez – se több, se kevesebb – az, amivel Richard Weiner elbeszélése a maga részéről hozzájárul az elbeszélő instancia ama kétértelműbb megnyilvánulásának ’azonosításához’, amit narratív Énnek is nevezhetünk. *Az üres szék* zárósorai ennek a se nem elbeszélői, se nem szerzői narratív Énnek az Én-Richard számára (meg nem) tapasztalható hátborzongató (síron túli és örülettel határos) jelenlétéről árulkodnak:

„És mire szolgálhat mindaz, amit itt durva és barbár módon megírtam, ha nem annak felismerésére, hogy elmerülök a bűnben, belefutadok, vétkeken át gázolok, amelyeket nem ismerek és nem is fogok megismerni. És miközben feltartóztathatatlan pusztulásom magyarázatának végére érek, az üres szék, amely itt áll előttem, nem tudom miért, egy tágra nyitott kerek száj alakját ölti magára a halak némaságával. És szinte látni vélem, ahogy a kérdésekre, amelyeket feltennék neki, ez az undorító száj a fogatlan kopolyák visszataszító, néma őrlésével válaszol.”⁶⁰

(1996/2003)

⁶⁰ Ua. 149. / 63. o.

HARMADIK TÍPUSÚ TALÁLKOZÁSOK (MÉSZÖLY MIKLÓS: *MEGBOCSÁTÁS*) ■

Vannak dolgok, melyek rejtelmét a mégoly kitartó beszéd sem oldhatja fel. E mély bölcsességgel akár el is érkeztem volna mondandóm végére, ám kényszeres vágyat érzek, hogy közreadjam a *Megbocsátás* olvasása közbeni felismeréseimet.

Úgy is mondhatnám, hogy meg *kell* osztanom valakivel rögeszmém, amely a könyv titokzatos természetében (didaktikus motívumraszterében) veszi kezdetét, és mindazokat, akik hajlandóságot éreznek rá, az *igazi* rejtély előszobájába vezeti. Tisztában vagyok vele, mennyire reménytelen a tényfeltáró kísérlet, amelyre a következőkben vállalkozom. Tudom, hogy többen azt mondják majd, olyan vagyok mint a *Megbocsátás*-béli Trézsi anyó, aki „azt hitte, mikor mosott, hogy a teknő a jászol, a mosókonyha meg az istálló”.¹ De ez a veszély a rejtély természetéhez tartozik, s ha a hitetlenek meg is csúfolnak majd, engem akár a végsőig elkísér a fáradtságos úton szerzett bizonyosság.

Azzal kezdem, ahogy minden elkezdődött, és címet is adok neki, éspedig a következőt:

MEG. BOCS. AVAGY AMIT TUDNI AKARSZ A SZEXRŐL ■

A kérdést pedig különösebb csűrés-csavarás nélkül ekképp fordítanám a megfelelő irányba: ugyan mi szüksége e szép és megrázó deflorációs történetnek arra a sok részletre,

¹ Mészöly Miklós: *Megbocsátás*. In uő: *Megbocsátás. Merre a csillag jár*. Pécs-Pozsony, 1997, Jelenkor-Kalligram, 42. o. – Az oldalszámok a továbbiakban erre a kiadásra vonatkoznak.

mely karcsú teloszát a motívumok oly terjedelmes céltáblájává avatja?

A párkapcsolatok még csak hagyján, bár azokból sincs kevés: a szövegben említésre kerülő közel húsz figura között – inkluzíve a fényképeket, exkluzíve az állatokat – férfi és nő így vagy úgy (legalább) ötször szereti, szerette, szeretgette egymást (úgy mint: Mária és vőlegénye, az írnok és Anita, az írnok és Mária, Porszki és Farda kisasszony, Böröcz polgármester apja és Porszki anyja); szülő a gyermekét háromszor (a gyermek írnok és anyja, az írnok és Ágota, Anita és az apja), gyermek a szülőjét (legalább) egyszer szereti (Gergely és az anyja). Egy kis pedofília, egy kis szodómia is mindig benne van a pakliban. Bár megjegyzem – és ennek még lehet jelentősége –, hogy mintha alulreprezentált volna a homoszexualitás.

Aztán ott vannak a motívumsűrűben „antropomorfizált bibé[ink]” (20. o.) ritmusos hétköznapijai is. „Egy erősen háromszögűre formázó női szeméremszőrzet” (13. o.), a Hantos-pusztaszebhelyei, „amit a lányok sem annak neveznek” (28. o.), vagy akár a „füstcsík”, amely „nem halványodott, akár a kelengyék óriási lepedőin a foltok, melyekkel a fehérítő sem bír”. (32. o.).

De ha eltekintünk a figurális szerelmi, illetve szeretetbeli viszonyoktól, és ugyancsak eltekintünk a sok egyéb tematizált vagy motivikus vonatkozástól is, amelyek oly szembeötlő módon látszanak a szexusra irányítani a figyelmet, s hallgatunk azon értelmezők intő szavára,² akik a tematikus-mimetikus-narratívikus illúzió helyett a nyelv mozgására figyelmeztetnek, akkor is például mire bukkanhatunk: „S ami hópor lecsúszott szájáig, nyelvét kicsapva mohón beszopta” (49. o.).

Bevallom, néhányszori (háromszori) olvasásra már-már üzött-hajszolt a szöveg nyelvének erotikus csapkodása.

² Vö. Bónus Tibor: DeKON és dekonstrukció. Hárs Endre – Szilasi László: *Lassú olvasás*. In uő: *Diskurzusok összjátéka. Irodalmi olvasásmódok*. Budapest, 2001, Balassi, 219–231., itt 223. o.

Mert mit gondoljon az ember, ha „az ablak tükörreflexe” is csak azt a csodát műveli, hogy a lámpa a kert végében úgy világít, „mint egy mindig szolgálatra kész alagútban” (43. o.). Ha Ágota neve olyan, „mint egy szépen ívelő vonal, mely hirtelen gödörbe bicsaklik” (6. o.). Ha tehát folyvást olyanokat olvasni, hogy: „Apu, miről lehet megismerni a piros gilisztát?” (7. o.), vagy: „szoros ékbe záródó flamingó csőr” (16. o.), illetve: „a keskeny résből késhegynyiit kiemelkedett a hártyás repülőszárny barnája” (30. o. Kiem. H. E.). Mi a teendő akkor, amikor az *Állatok búcsúján* az üszkös híd szálkás romjai is csak egy „kettérepedt” „[f]ekete nap” felé bírnak meredezni (7. o.), s a történettől, a figuráktól és ki tudja mi egyébtől függetlenül gyufaszálak, pálcák és ujjak meg miegyebek is szüntelenül folytatják vésetekkel, résekkel és lyukakkal meg miegyebekkel a maguk erotikus diskurzusát?

A verbalitásnak ez a figurális viszonyokat és motívumokat egyaránt felülmúló szexuális izzása tovább már aligha fokozható. Már-már határt szab önmagának. A nyelvnek arra az árulkodó inverzére, beszélynek és szexualitásnak arra a fordítottan arányos viszonyára utal, amelyre aligha nem ráillik, amit Woody Allen „orális fogamzásgátlásként” definiált, éspedig a következőképp: *I asked a girl to go with me to bed. And she said No!* Úgy látom tehát, hogy a lehetőségek e széles kiaknázottsága vagy túllő a célján, vagy más célra irányul. És látni is vélek egyet, ha homályosan és csak nyomokban is – de annyi biztos, hogy áttöröm vele a Mézőly-irodalom cinkos hallgatását –, s amelynek a következő címet szánám:

TITOKZATOS JELENLÉT ■

A szerelem – helyesbíték: a szex és a nemiség széles tablója a *Megbocsátásban* valami másra utal, mint a szexre és a nemiségre. Úgy is mondhatnám, hogy ha a szexre és a nemiségre utal, akkor nem antropomorfizált módon. S ezt most egy kicsit bővebben is kifejténém.

A szakma – úgy tűnik – eddig még nemigen vette tudomásul, hogy a *Megbocsátás* talán legintenzívebb képe, Mária búzatáblába fektetett alteregója, aki „a letaglózott búza közepén feküdt”, „[k]arját kereszt formán dob[v]a el magától, combját szorosan összezár[v]a” (19. o.), a keresztényi szimbolikán túlmenően egy másik pragmatikus-szimbolikus hagyomány rekvizítuma is. Igaz, a halott nő rejtélyére a rendőrség mégoly „aprólékos vizsgálata” (20. o.) sem talált magyarázatot. De nem úgy van-e, hogy ahol a fától nem látni az erdőt, ott az olvasóra marad, hogy kitaláljon annak sűrűjéből? Hiszen napnál világosabb, hogy a „közel ötven méter sugarú” (19. o.), „[m]ajdnem körzővel kihúzható” kerek térség, ahol „földig csavarodva hevert a búza” (uo.), amelyben a halott nő feküdt, kinek vagy kiknek az üzenetét hordozza. Nem véletlen, hogy miért lesz a helyszínről készített légifelvételnek „különösen erős [...] az esztétikai varázsa” (20. o.), s miért gombostűzi ki – gombostű! – majd az egész város. Mert olyan típusú üzenetet hordoz, mint Spielberg műfajalkotó filmjének hegymasszívuma: harmadik típusút!³

Korai még eldönteni, talán nem is fogom, hogy a narrátor hogyan áll hozzá ehhez a dologhoz. Látszatra itt is csak szexuális fixációját sulykolja, a gabonakört virághoz hasonlítja, a környező búzatábláról meg csak az jut az eszébe, hogy az „milliárd kalászos közkatona, a bevetés előtt” (20. o. Kiem. H. E.). Én azonban továbbmennék a gyanakodásban. Csak olvasni kell tudni a sorok között. Azt már persze előre kikötöm, hogy a nyomok – akárcsak a *Megbocsátás* más értelmezéseiben – itt sem vezethetnek egységes képhez. Nemcsak a *Harmadik típusú találkozások*, avagy az E. T.-féle *science fiction* elevenedik meg, hanem az *Alien*-, *Independence Day*-, sőt a *Stargate*- és *Star Trek*-típusúak is.⁴ Ez a kavalkád

³ Vö. *Harmadik típusú találkozások* [*Close Encounters of the Third Kind*]. Rendezte Steven Spielberg. USA, 1977.

⁴ Vö. E. T., a földönkívüli [*E. T. the Extra-Terrestrial*]. Rendezte Steven Spielberg. USA, 1982; *Nyolcadik utas a halál* [*Alien*]. Rendezte Ridley Scott. Anglia, 1979; *A bolygó neve halál* [*Aliens*]. Rendezte James Cameron. USA 1986; *Végső*

egyébként még arra is jó lehet, hogy – ha senkit sem sikerül meggyőzőnöm (mármint arról, hogy itt vannak az idegenek) – tekinthetők az elmondandók akként is, mintha a Mészöly-szöveg a jelöletlen filmes idézetek intertextuális lehetőségeivel egy tudományos-fantasztikus „esztétikai tapasztalatot”⁵ tükrözne.

Egyelőre azonban még nem adnám fel a meggyőzés eredményét. A gyengébb érvektől haladnék az erősebbek felé, s egyben az idegenek korai történetétől a történetbeliig. Kezdjük tehát egy *Csillagkapu*-változáttal.⁶ Természetesen a „sírváros[ra]” (23. o.), az „1600-as évek[ből]” való „kilenc-rekeszes tömegsír-labirintus[ra]” (24. o.) gondolok, amelyről csak legendák szólnak, s aminek üdvéért akkortájt harangozni szoktak. Olyankor

„[a] zúgás [...] felszakította a csigalépcsők csendjét, elnémította a bezengő orgonasípokot, a harangállványok csikorgását”, s „ekhözva hömpölygött a zöld dombvonulat alatt megrekedt város tornyai, keresztjei, félholdjai fölött, beszorult a sikátorba, megtorpant, olyan lett, mint a túl sűrű levegő, már nem fért el a horpadt mellkasokban, és újra kivágódott az árkádok alá” (24. o.). Ám az emberek kicsinysége „a harangzúgáson [...] nem vődött észre, az csak jeladás volt, és tőlük függetlenül is tiszta, az ilyen bronzóriások ugyanis még képesek erre” (uo.). – Hogy az idegenek korai jelenlétének ez az emberi mértéket meghaladó fensége kultuszokban és történetekben kell(ett) emberi formát öltsön, aligha kell taglalnom. Ez utóbbiak részleteit a kultikus narratívák természetéből kifolyólag a szöveg alapján pontosítani viszont tudományos-fantasztikum volna, ezért az esetleges későbbi Mészöly-ku-

megoldás a halál [Alien 3]. Rendezte David Fincher. USA, 1991; *A Függetlenség Napja* [Independence Day]. Rendezte Roland Emmerich. USA, 1996; *Khan haragja* [Star Trek II – The Wrath of Khan]. Rendezte Nicholas Meyer. USA, 1982.

⁵ Vö. Hans Robert Jauss: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika. Irodalomelméleti tanulmányok*. Ford. Bernáth Csilla és mások. Budapest, 1999, Osiris.

⁶ Vö. *Csillagkapu* [Stargate]. Rendezte Roland Emmerich. USA, 1994.

tatás számára csak annyit jegyzek meg, hogy tisztázatlan például, hogy a sírváros, amely a nagy zúgásnak épp a szélére esik, eredetileg valamilyen funkcionális szerepet is betöltött-e (dokk-ként, esetleg balesetes úrkomp gyanánt), vagy csak annyi köze van a valósághoz, mint a híres Stonehenge trilitonjainak egy eredeti kőkorszaki obszervatórium egyszerű köveihez. Vagyis nem több mint egy már visszavonhatatlan ősi/úrbéli tudás attrappéja.⁷

A titokzatos jelenlétnek azonban a szöveg bemutatja s egyben bújtatja egy másfajta s egyben jóval későbből származó dokumentumát is. Csak jobban oda kell figyelni. Az írnok gyermekkorából származó fénykép fényképészeti szempontból például aligha nevezhető telitalálatnak. Ha csak nem abból indulunk ki, hogy a lencsének háttal álló „terebélyes ülepű nő” (11. o.) ülepe a fényképész tulajdonképpen célja. Ugyanakkor a nekünk háttal álló hölgynek más oka is lehet, hogy így helyezkedjen el, mint a fényképész választotta szerencsétlen pillanat. A bricseszes úr ugyanis, aki a narrátor szerint a hölgynek azt mutatja, hogy „a turistabotján milyen hosszú a szög” (uo.), nem feltétlenül a szög (vagy a narrátor perverz fantáziája) miatt fordítja meg a botját. Az sincs kizárva, hogy egyszerűen csak az ég felé mutat vele. Valami váratlanra hívja fel a hölgy figyelmét. A terebélyes ülepű hölgytől balra elhelyezkedő úrnak láthatóan megállt a kezében a szivar („szivart tart a szája elé”, 11. o.). Az írnok húga félelmében rágcsálja a copfját, az írnokot pedig anyja, „mintha tudomást sem venne a bújó kislányról” (11. o.), óvó mozdulattal szorítja magához. De hát mit látnak vagy mit nem látnak? A narrátor is érzi a mozdulatok feszültségét, s a galambokra spekulál: „Az egykori társaság fölött üres az égbolt. Lehet, hogy a piactér galambjai pontosan akkor repültek ki a látótérből, vagy éppen akkor készülnek belerepülni – így véglegesnek maradt ez a rés” (12. o.). Ott azonban valami olyasminnek kell lennie az

⁷ Vö. Fred Hoyle: Stonehenge. In uő: *Stonehenge-től a modern kozmológiáig*. Ford. Kada Júlia. Budapest, 1978, Magvető, 5–62. o.

exponálás pillanatában, ami nem fotogén, ami „már eleve predesztinálta, hogy a kép milyen lesz, és mit őriz meg az időnek” (11. o.). A kép felső harmadán éktelenkedő „zöldeskék elszíneződés” (10. o.) alighanem fontos titkot őriz. És van még egy furcsa fénykép, egy „minden részletében túlégetett fotográfia, táj és néhány személy” (30. o.) eldugva Mária szekrényében! Vajon mi vakította el a kamerát?

De mielőtt Máriára terelném a szót, és ha már ott járunk a zöldeskéknél, lássuk előbb, mit álmodik Gergely! Gergely (vágy)álmában „a karzattá magasodó lombsűrűből” (34. o.) egy tisztásra lát, amelyre számtalan ösvény vezet, s az egész olyan, „mint egy zöld kristálygömb belseje” (34. o.). Klasszikus sci-fi-szenárió. Ekkor ormóttan kerekű, önjáró szekereken megszólalásig egyforma, kigúvadt szemű katonák gurulnak be a képbe. Megkockáztatom, hogy a narrátornak a gyermeki fantáziaelemekhez kapcsolódó, a *Megbocsátás* kontextusában szokatlan kommentárja, miszerint a „bogárkicsi zenészek” egy „szívhezszóló mesekönyvből” (uo.) származó plágium részei volnának, inkább e fantáziaelemek lefordíthatóságára, mintsem gyermeki viszonylagosságára figyelmeztet. Elég az hozzá, hogy a „bogárkicsi zenészek” egy szempillantás alatt „bakancsnagyságúra” nőnek, s zenéjükre „a katonák szeme lassan megéledt, egyre jobban izzani kezdett, s mint a srapnel a csőből, kilőtték magukat az üregükből, miközben követte őket a fénycsík, amelyet maguk mögött hagytak” (uo.). Ezzel nem azt szeretném mondani, hogy az álmodozó Gergely egy 'ragyogó' adottságú gyermek volna – Stephen Kinget annyira nem szeretem –, de azért ez a *Megbocsátás* kontextusában mégis csak gyanús.⁸ Jobban mondva: ismerős. Gergely más helyütt „kék üvegtörmelékéből spirálkarikákat”, egy „kétdimenziósra szétnyomott csavarmenet[et]” (33. o.) rak ki a Lipovszky-féle vendéglő útporába. Valamivel korábban pedig apja így szól focizó fiához: „Mit keringőzöl ott?” (10.

⁸ Vö. Stephen King: *A ragyogás*. Ford. Prekop Gabriella. Budapest, 2001, Európa.

o.), amely tánc útja ugyancsak spirálalakzat. Gergely figyel, sejt valamit, amiről a szülei talán többet tudnak, s amit nem merít ki a gyermek kamaszkorának ténye.

Tényleg, mennyit tudnak a többiek? *Más szóval: Ki volt Mária vőlegénye?* Akiről olyan nagy a hallgatás. Akinek „még a fényképét sem látták soha” (64. o.). Az még hagyján, hogy Anitában, amint hosszú hálóinge pasztelles körvonalával megjelenik a félsötétben, van „valami asteroid, a ködszerű csóvából egy darab” (35. o.). De Mária egyenesen „kristályszerű” (8. o.), hoz és visz egy „állandó sugárzást, mely azonnal kihűlt, mihelyt megpróbált valaki fölmelegedni tőle” (uo.). Azonkívül „bugyborékoló” hangokat ad (8, 48. o.). És nem utolsósorban az ő mozdulatát ismétli a gabonakörben talált lány vagy legalábbis megfordítva, ő az övét. E megfontolások a szöveg végkimenetelére is kihatnak: miféle eseményt készít elő karácsonyeste a zöld lámpafénybe burkolózó „két kifejezéstelen lárvacsoport” (66. o.)?

Mielőtt rekonstruálnám a történetet, azt még elmesélem, hogy amikor mindezt összeszededgettem, még mindig nem voltam biztos a dolgomban. Ültém a könyv fölött, és éppen azon töprengtem, hogy hát mit jelent az, hogy „az egész földréz nedvesen és összefüggően lélegzik” (9. o.), amikor „épp valamivel foglalatatoskodó” nőm, „aki ott ül[t] mögöttem”,⁹ így szól: „Hát nem érted? Mint egy szaporítószerv!” – Hát persze, mint egy szaporítószerv! Hogy is nem gondoltam rá, hogy ilyen egyszerű az összefüggés a szexuális fixáció és az idegenek jelenléte között!

Most már minden megvilágosodott. Legalábbis a lehetőségek egy bizonyos szintjéig. Mert ha valószínűnek is tekinthető, hogy a város fölött veszteglő füstcsík („Elmúlt a nyár, de a füstcsík nem mozdult, se nem halványodott” [32. o.]), az idegenek tartós jelenlétére utal, egyáltalán nem biztos, hogy ez a láthatóság akaratlagos. Az is lehet – némi *Star Trek*-analógiával –, hogy odafönt kisebb baleset történt,

⁹ Heinrich von Kleist: A gondolat fokozatos születése a beszéd folyamán. Ford. Klemm László. *Orpheus*, 1992/1, 109–113., itt 109. o.

amolyan időcsapda vagy -hurok keletkezett. Máriát egy korábbi, avagy későbbi találkozásából – esetleg épp a vőlegényével – rosszkor hozták vissza, amiképpen a múltkor a kiscibéket is rossz helyre rakták: a baromfiudvar helyett a frissen mosott kórházi lepedők közé: „Úgy másztak elő a lyukakból, résekből, mint a fonálról elgurult sárga gyöngy! És kotlós nélkül. Hogyan kerültek oda, az Isten tudja. De nem mindegy? *Valaki biztos tudja*” (54. o. Kiem. H. E.). A különbség csak annyi, hogy a csibék túléltek a balesetet. Lehet, hogy azért, mert őket véletlenül a múltból a jövőbe hozták, míg Máriát alkalmasint a jövőből a múltba, egyenesen a gabonatóblára, s ez jóra nem vezethetett, hiszen amint például Prigogine-től tudjuk, az idő nyíla, hála a termodinamika második főtörvényének – és Mária járatos a fizikában! – egy irányba mutat. Nem fordítható meg.¹⁰ A történetnek ezt a változatát szolgálhatná a szövegben nyomokban felbukkanó katasztrófatudat, az indokolatlanul üszkös híd Anita képén, a repedt fekete nappal, az írrok apjának árvízjóslatai, sőt még a gabonakör megtalálásának időpontja is, amit azon túl, hogy a *Bastille* lerombolásának dátuma, csak egy laza tízes választ el az *Independence Day*-tól.

Mégis áttérnék a hihetőbb verzióra. Nem nehéz ugyanis elképzelni, hogy annak a bizonyos füstcsíknak az égen meg se kottyán a földi idő múlása. Akkor pedig nem véletlen, hogy itt van. Jelenléte valami célhoz fűződhet, amellyel elérkeztünk a *Megbocsátás*-beli történések tetőpontjához. Karácsony napján a gyerekek „egy teljesen más Mária nénit látnak megelevenedni” (48. o.). Anita is alig bír magával, „[m]intha frivol élőlény csúszkorálna” (50. o.) bőre „feszés leple” alatt.¹¹ Az öregúr pedig zöldbe öltözik a készülő szertartáshoz. Az *Állatok búcsúja* „egy kis asztalon parádéz[ik]” (52. o.), miközben megemlékeznek a búzaföldön meghalt

¹⁰ Vö. Ilya Prigogine – Isabelle Stengers: *Az új szövegség. A tudomány metamorfózi-sa*. Ford. Dévényi Levente. Budapest, 1995, Akadémiai, 132. sk.

¹¹ Vö. *A lény [Species]*. Rendezte Roger Donaldson. USA, 1995.

lányról, majd a kiscsibék története következik, hogy a sort az „Okos teknőc” zárja, amely az idő nyílnak felidézésére szolgáló „versenyfutás [...] bölcsőtől a vénségig” (55. o.). Mindez a rögzös út, valamint az áldozatok emlékezetére szolgál, hogy aztán az egybegyűltek végre rábólinthassanak a maradandóság (az örök élet, hiszen karácsony este van!) tudományos-fantasztikus alternatívájára. Mostantól minden másképp lesz: „végre is megszokták, hogy a háznak új lakói lesznek, akiknek a búcsúja ezentúl mindennap *most* lesz időszerű” (58. o.). Egyidejűleg a „feketéskék égbolton rézsút fényt kap [...] a füstcsík” (60. o.). Az ezt követő szertartás a látszat ellenére az írnról s nem Máriáról szól. Ha Gergely a látomásával intuitíve közelebb jutott is a titkokhoz, mint apja a tárgyalási jegyzőkönyveken keresztül, a jó szándék ez utóbbi részéről is tagadhatatlanul megvolt (a sírváros körüli események vizsgálatában), s ez jutalmat érdemel.

Hogy persze az írnrak beavatása, földönkívüli iniciációja mennyire kellemes procedura, azt nehéz eldönteni abból a sok „dobbanás[ból] és zuhanás[ból]”, ami a manzárd felől „hol felgyorsulva, hol iszonyú hosszú, másodpercnyi szünetekkel” (68. o.) lehallatszik. Annyi bizonyos, hogy mire az írnrak visszatér, már „csapzott és idegen” (69. o.). S ha a szöveg kezdetén az ő titkos – mint kiderül, beavatás előtti – „várakozása” áll, hogy a füstcsík ne foszoljon szét, hanem „továbbra is ott marad[jon] a városszél fölött” (5. o.), úgy ez a vágyott „győzelem” a *Megbocsátás* végére beteljesedni látszik, s az írnrakot a füstcsíkban rejtőző idegen(ek) felé tett marasztaló gesztus tudatos megismétlésére készíti: „*Maradj Névtelen*, legyen tanúja a nyomorúság szépségének” (71. o. Kiem. H. E.).

■ A KAPCSOLAT ÉVE

Kérdés, hogy ember és úrlény e termékeny találkozásának víziója elegendő-e ahhoz, hogy egybefogja a szexuális és a földönkívüli paradigmát. Hiszen „amit mi a felbomlás kép-

zetének körébe utalunk, nagyon is meglehet, hogy valójában egy áttekintésünket meghaladó bonyolultabb kategória, bonyolultabb rend világába tartozik” (20. o.). Röviden érdemes tehát szemügyre venni még egy változatot. Az pedig a következő kérdéssel veszi kezdetét: Nem lett-e itt túl sok jelentőség tulajdonítva az írónak, illetve beavatásának? Más szóval: hol kerül helyére a „zöld köves gyűrű” (70. o.)?

Megkockáztatom, bár nem csináltam statisztikát, hogy a szöveg szexuális motívumraszterében erősebben van képviselve a női szimbolika. Éspedig azért, mert nincs az a kugligolyó, amely – üssön bár szét mégoly hangos csattanással a bábuk között – végül ne távolodna ugyanabban a vályúban, amelyben közeledett (33. o.). Mindenkit benyel a „kilenc rekeszes tömegsír-labirintus” (24. o.), ahonnan az ember kímászott, s ahova szépen visszamászik. Amivel csak arra szeretnék kilyukadni, hogy a női szimbolikára az eredet, a *termékenység*, egyszóval a múltékony élet fenntartása szempontjából esik hangsúly.

És talán éppen ezért marad ki a motivikus katalógusból a homoszexualitás! Az nem érdekli az idegeneket, csak az, ahogy ez „az egész földrészt nedvesen és összefüggően lélegzik” (9. o.), amit az asztronauták és a műholdak kéknek látnak, s aminek zöld színéért, mint tudjuk, a klorofill a felelős. De – hogy az *alienekről* se feledkezzünk meg – a hullók között sem ritka a zöld szín. S a szöveg a hold fényében ugyancsak nem véletlenül villant meg egy-két „tengeri kígyó[t]” (9. o.), „embriófekvésbe görbedt sárkánygyík[ot]” (14. o.) és kultikus „Szörnyet” (26. o.) is. Úgy tűnik, a „nyomorúság szépségének” „Névtelen” tanúja e harmadik változat szerint – s ebben a narrátor komoly támogatását élvezi – fokozottan érdekelt a bolygó flórájában és faunájában. Mint egy gigantikus Noé bárkájában gyűjti egybe a Szaharától (31. o.) a sarkvidékig (32. o.), a Mosel-völgyétől (57. o.) a Balkánig (24. o.) Isten összes barmát, a piac összes primőrjét (28. o.) – amit a szövegben összeszámolható mintegy ötven állat- s növénynev is megerősít –, az év összes hónapjá-

ban (s lop el hozzá, talán szakirodalom gyanánt, „tíz kötet lexikont” is, „a Kamea-Kitaibeltől az Udvarhely-Zygotáig”, 14. o.) – de mindezt úgy, hogy közben az egész gyűjtemény egy nagy gigantikus jelenlétben egyesül.

Talán egy szisztematikus intergalaktikus mintavétel tanúi vagyunk; talán egy nagy génlaboratóriumban vagyunk, ahol szívárványos korcs fekete kutyákkal (29.), „háromszor is önmag[ukba] görbült” (47.) hurkagombákkal is számolni kell. Vagy talán egy gigantikus törzsfajlódás mozijában, ahol mi vagyunk a vásznok? Új „Genezis”?¹² 2001 Űr-odüsszeia. Második rész?¹³

Ki tudná megmondani? Hacsak nem *ők*.

És ki hagyományozta a nyomokat a szövegbe? És jó szándékkal tette? Figyelmeztetésként vagy emlékeztetőül? A múltra vagy a jövőre? És miért éppen *Szekszárd*?¹⁴ És miért éppen Mészöly? És miért éppen a *Megbocsátás*?

És miért éppen én?

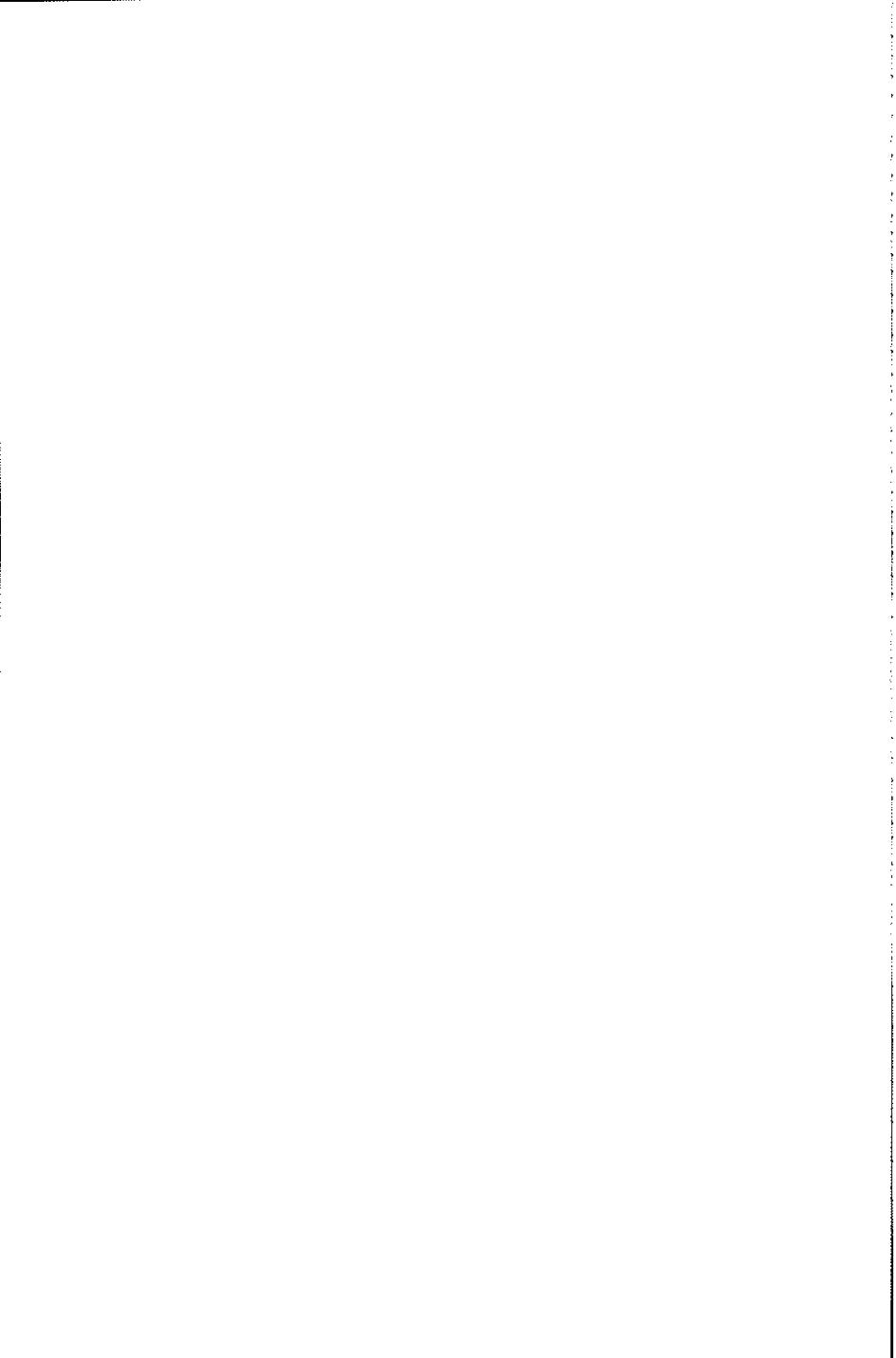
Epilógus. „Ennek a fantasztikus kontrasztnak különösen erős volt az esztétikai varázsa” (20. o.). „Másnap reggelre” – „contra naturalem usum” (27. o.) – „váratlanul megjött a vérzése[m]” (22. o.).

(1999/2003)

¹² Vö. a Genezis-projektet a *Khan haragjában* ([*Star Trek II – The Wrath of Khan*]. Rendezte Nicholas Meyer. USA, 1982.), illetve a *Mr. Spock felkutatásában* ([*Star Trek III – The Search for Spock*]. Rendezte Leonard Nimoy. USA, 1984.

¹³ 2001 Űr-odüsszeia [2001: *A Space Odyssey*]. Rendezte Stanley Kubrick. Anglia, 1965–1968.; *A kapcsolat éve* [2010]. Rendezte Peter Hyams. USA, 1983.

¹⁴ Vö. Szávai János: A nyomorúság szépsége. Mészöly Miklós: *Megbocsátás. Új Írás*, 1986/2, 118–120., itt 118. o.



■ A KULTÚRA ÉNJEI

■ ANTROPOLÓGIA ÉS IRODALOM – MI VAN A KÖZÖTT?

A kilencvenes évek irodalomtudományában az inter- és transzdiszciplináris kitekintés háttérbe szorította a korábbi módszertani vitákat.¹ Míg ez utóbbiak a diszciplína belső egységére irányultak (és általában 'rosszul végződtek'), a *cultural turn* jegyében álló elméleti tájékozódásnak eleve a sokféleséggel van dolga. E hangsúlyeltolódásnak magától értetődően vannak előnyös és hátrányos vonatkozásai. Az alábbi gondolatmenet annak a termékeny, de sok ponton megkérdőjelezhető tudományos transzfernek a vitájához szeretne hozzájárulni, amely a kulturális antropológia (etnográfia) és az irodalomtudomány között alakult ki, és mindkét területen visszhangra talált.² Szolgáljon a felmerülő kérdések és fenntartások illusztrációjaként *in medias res*

¹ Ez utóbbihoz vö. *Vom Umgang mit Literatur und Literaturgeschichte. Positionen und Perspektiven nach der „Theoriedebatte“*. Szerk. Lutz Danneberg – Friedrich Vollhardt – Jörg Schönert. Stuttgart, 1992, Metzler, A kultúratudományos vitához vö. *Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle*. Szerk. Hartmut Böhme – Klaus R. Scherpe. Reinbek, 1996, Rowohlt.

² A kulturális antropológia retorikai fordulatához vö.: *Helikon*, 1999/4. (Kulturális antropológia és irodalomtudomány. Szerk. N. Kovács Tímea); *Narratívak 3. A kultúra narratívái*. Szerk. Thomka Beáta. Budapest, 1999, Kijárat; *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Szerk. James Clifford – Gerige E. Marcus. Berkeley–Los Angeles–London, 1986, University of California Press; *Anthropology and Literature*. Szerk. Paul Benson. Urbana–Chicago, 1993, University of Illinois Press; *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Szerk. Eberhard Berg – Martin Fuchs. Frankfurt/M., ²1995, Suhrkamp; Az irodalomtudomány antropológiai orientációjához vö. *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Szerk. Doris Bachmann-Medick. Frankfurt/M., Fischer, 1996.; *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaften zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*. Szerk. Gerhard Neumann – Sigrid Weigel. München, 2000, Wilhelm Fink.

egy a kulturális antropológiából, majd az irodalomtudományból kiragadott (és a teljesség igénye nélküli, 'példaértékű') problémafelvetés.

EGYENES BESZÉDŰ DEKONSTRUKTOROK •

A két tudományterület egyes irányzatainak termékeny kapcsolatáról tudósító szöveggyűjtemények (és bevezetők³) kedvelt 'klasszikusának' számít a kulturális antropológia interpretatív irányzatát megalapozó Clifford Geertz *Mély játék: Jegyzetek a bali kakasviadalról*⁴ című írása és az antropológia „irodalmi vagy retorikai fordulatában”⁵ közreműködő Vincent Crapanzano *Hermész dilemmája: A szubverzió álcázása az etnográfiai leírásban*⁶ című tanulmánya. Crapanzano három szerző, George Catlin (1841), Johann Wolfgang Goethe (1789) és Clifford Geertz (1972) egy-egy 'etnográfiai' írását – az utóbbitól az említett tanulmányt – veszi szemügyre. Crapanzano a kakasviadal-tanulmányt (akár csak Catlin és Goethe idézett beszámolóit) olyan szöveggént elemzi, amelyet a szerzője szándékait szolgálni hivatott irodalmi-retorikai stratégiák sokkal inkább lelepleznek, mintsem megerősítenek: Geertz halmozza a képeket és a metaforákat, és él az összes olyan etnográfusi mesterfogással (az 'én ott voltam' gesztusával, a 'bennszülöttek' hangjának-gondolatának auktoriális kisajátításával stb.), ame-

³ N. Kovács Tímea: Kultúra – szöveg – reprezentáció: kulturális antropológia és irodalomtudomány. *Helikon*, 1999/4, 479–493; Doris Bachmann-Medick: Einleitung. In *Kultur als Text*. 7–64. o.

⁴ Clifford Geertz: *Mély játék: Jegyzetek a bali kakasviadalról*. Ford. Lovász Irén. In uő: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest, 1994, Századvég, 126–169. o.

⁵ N. Kovács: Kultúra – szöveg – reprezentáció. 487. o.

⁶ Vincent Crapanzano: *Hermész dilemmája: A szubverzió álcázása az etnográfiai leírásban*. Ford. Jakab András. *Helikon*, 1999/4, 514–539. o. – A tanulmány először a retorikai fordulat egyik legfontosabb dokumentumának számító *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* című kötetben jelent meg (lásd ez első lábjegyzetben).

lyekkel az etnográfia keletkezésétől fogva gondoskodott beszámolóinak hitelességéről és mondandója konzisztenciájáról. Így „Catlin színes és kézzel fogható metaforáihoz hasonlóan Geertz szintelen és elvont metaforái is aláássák mind leírását, mind interpretációját, s ezzel valójában autoritását is”.⁷ Crapanzano azonban ’leleplezi’ a kakasviadal leírásában a Geertz képességével és retorikai kelléktárával, „különös leírásmódjával” összefüggésben álló „értelmezési zűrzavart”,⁸ és arra a következtetésre jut, hogy „a *Mély játéka*ban nem érthetjük meg a bennszülöttet a bennszülött nézőpontjából. Pusztán egy megkonstruált bennszülött megkonstruált nézőpontjának megkonstruált megértését kapjuk”; Geertz eredményei „alig többek, mint projekciók, illetve saját nézőpontjának és szubjektivitásának [...] a megkonstruált bennszülöttek szubjektivitásával való összevegyítései”.⁹ Amiért is „[ü]zenete egyszerűen nem meggyőző”.¹⁰

Kérdés azonban, hogyan ítéli meg Crapanzano a retorikai szubverzió jelentőségét, amelynek jegyében Geertz tanulmányát maga is ’szorosan olvassa’. Elismeri ugyan, hogy Geertz „a hermeneutikáért mond védőbeszédet”,¹¹ hogy alkalmasint másról vagy másról is beszél, mint a bali szokásokról, kritikáját mégis egyértelműen (és *ebből a szempontból* jogosan) annak a megismerési szándéknak a feltételei szerint fogalmazza meg, hogy mit tudhatni meg a tanulmányban Bali társadalmi valóságáról. Ezért fel sem merül számára, hogy Geertz tanulmánya nemcsak az interpretatív antropológia programbeszédékként olvasható, hanem képei explicit halmozásának (a kéziratolvasás-metafora, az európai művészet-hasonlatok stb.), történetyszerűségének vagy akár hibái implicit felkínálásának (a beszélő problémás státusza, szakmai hibák stb.) köszönhetően az etnográfia herme-

⁷ Ua. 537. o.

⁸ Ua. 533. o.

⁹ Ua. 537. o.

¹⁰ Uo.

¹¹ Ua. 538. o.

neutikai bekebelezettségének szándékolatlan „allegorikus narratívájaként”¹² vagy akár egy kezdetleges eszközökkel kísérletező és szándékolt ’korai’ posztmodern antropológiaként¹³ is megközelíthető, amely történetét a kakasviadalról *jobb híján* mondja, s nem egy jobb elemzés helyett (vagy reményében). Crapanzano narrátora nem akar (vagy nem tud) különbséget tenni teoretikus „tikk és kacscintás”¹⁴ között, éspedig azért nem, mert Geertzével ellentétben különbséget tud (vagy akar) tenni „szöveg, kommentár, metakommentár, dráma, sport, vonósnegyes és csendélet között”.¹⁵ De vajon miképp, ha mindaz fennáll, amit Geertz példáján demonstrál? Crapanzano-Hermészt azonban mint az ’antropológia antropológusát’¹⁶ ez cseppet sem akadályozza meg abban, hogy *egyenes beszédű dekonstruktorként* úgy vonja vissza – tanulmánya mitológiai nyitó- és zárómotívumának jegyében – Zeusznak tett ígérteit (miszerint nem fog hazudni),¹⁷ hogy azt is kilátásba helyezi, közben azért még majd a teljes igazságot is tudni fogja. Geertz fellett gyakorolt kritikája azt sugallja, hogy az antropológusi megfigyelés és megértés hermeneutikai bekebelezettsége és

¹² Mely narratíva természetesen ez esetben is Crapanzano (allegorikus) olvasata volna, csak éppen egy a retoricizmust érintő radikálisabb tanulsággal. Vö. Paul de Man „dekonstruktív narratívájának” és „allegorikus narratívájának” különbségeit. In uő: *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*. Ford. Fogarasi György. Szeged, 1999, Ictus-JATE Irodalomelméleti Csoport, 254–296. o.; valamint Hárs Endre: Allegória és narráció. Botho Strauß Genet-olvasata, avagy *A fiatalember és A cselédek*. In uő – Szilasi László: *Lassú olvasás. Történetek és trópusok*. Szeged, 1996, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 118–141., itt 118. sk.

¹³ Vö. Stephen A. Tyler: *Das Unaussprechliche. Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt [The Unspeakable. Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World]*. Ford. Thomas Seibert. München, 1991, Trickster.

¹⁴ Vö. Clifford Geertz: Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. Ford. Berényi Gábor. In uő: *Az értelmezés hatalma*. 170–199., itt 173. o.

¹⁵ Crapanzano: Hermész dilemmája. 537. o.

¹⁶ Vö. Paul Rabinow: Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. In *Writing Culture*. 234–261. o.

¹⁷ „Amikor Hermész átvette az istenek hírnökének szerepét, megígérte Zeusznak, hogy nem fog hazudni. Azt viszont nem ígérte meg, hogy a teljes igazságot mondja. Zeuszt ezt megértette. Az etnográfus nem.” Crapanzano: Hermész dilemmája. 516. o.

az ismeretközvetítés (illetve -teremtés) retoricitása *más mód-szerekkel* ledolgozható. Így szemlélve nem jó, hogy Geertz (Catlin és Goethe) beszámolóí „a leírt eseményeket [...] [e]gy irodalmi diszkurzusban betöltött retorikai funkcióiknak áldozzák fel”.¹⁸ *Rosszul vizsgálzik tehát az irodalom* (a hermeneutika és a retorika), a „retorikai fordulat teoretikusa”¹⁹ pedig fenntartja annak lehetőségét, hogy ’kireflektálja’ magát (és tudományát) a nyelvből egy megbízható tudományos megismerés és kommunikáció irányába.

Az irodalomtudomány kulturális antropológiai tájékozódásának egyik legbeszédesebb kísérlete a német nyelven megjelent *A kultúra mint szöveg. Az antropológiai fordulat az irodalomtudományban* című kötetet szerkesztő Doris Bachmann-Medick koncepciója. Szerinte „az irodalom és az irodalomtudomány antropológizálása”²⁰ kiutat kínál a tudományterület „válságából”, valamint „a posztmodern elmélet zsákutcáiból és a posztstrukturalizmus önmagára vonatkoztatottságaiból”.²¹ Ezt a kiutat Bachmann-Medick „az irodalom vizsgálati horizontjának kiszélesítésében” pillantja meg. Az irodalomtudomány az irodalomnak mint kulturális reprezentációs formának a kutatásával találja meg helyét a kultúratudományok diskurzusában. Az „etnológiailag orientálódó irodalomtudomány” azt vizsgálja, „miképpen részei irodalmi szövegek a szimbolizáció azon átfogóbb folyamatainak, amelyek kimondottan a társadalmi csoportok kulturális gyakorlataihoz, az etnikai és nemek szerinti különbségekhez és a politikai-hatalmi alakulatokhoz kötődnek”.²²

E koncepció sajátossága, hogy egyszerre támaszkodik egy nagyon radikális kultúra- és egy nagyon kevésbé radikális reprezentalista irodalomkonceptióra. A kultúra maga is (in-

¹⁸ Ua. 539. o.

¹⁹ N. Kovács: Kultúra – szöveg – reprezentáció. 489. o.

²⁰ Bachmann-Medick: Einleitung. 11. o.; A tanulmányomban szereplő és magyarul nem hozzáférhető idegen nyelvű szövegek fordítása saját munkám. H. E.

²¹ Ua. 11. o.

²² Ua. 15. o.

tézményesülő) jelölés- és jelentésfolyamat, amelynek az irodalom csupán egyik médiuma. Ám mint ilyen, végső soron mégis valamely rajta kívül álló 'dolog', a kultúra reprezentációja: *ábrázolás*. A szöveg kommunikációja mint egyedi, különös diszkurzív 'esemény' felszívódik a fölé rendelt társadalmi-kulturális struktúrákban, az irodalom a világirodalom részévé válik.²³ Ráadásul – talán ezt a régről ismerős 'mimetikus' gyanút elhárítandó – Bachmann-Medick számára az irodalom egyben kitüntetett, mert elkülöníthető tapasztalati médium, „a kulturális önértelmezés egyik instanciája”²⁴ is. A kulturális reprezentáció formájaként így az irodalmi szöveg esztétikai különállása mintegy felfüggesztettségében nyer megerősítést.²⁵ Az irodalmi kommunikáció antropológiai érdekelttségű újragondolásában 'el is kallódik'²⁶ az irodalomtudomány tárgya meg nem is.

E két tetszőlegesen kiragadott problémafelvetés alapján a kulturális antropológia és az irodalom(tudomány) viszonyára vonatkozó kérdés a következőképpen fogalmazható meg: Mennyiben képes a kortárs kulturális antropológia, amikor (cseppet sem ártatlan, hanem nagyon is szubverzív) irodalomelméleti problémákban tájékozódik, elvonatkoztatni a terepgyakorlattól (tényleg érdekelheti-e az antropológust a terepgyakorlat *átvitt értelemben*)? És megfordítva: mennyiben érthet a (cseppet sem ártatlan, hanem nagyon is szubverzív elméletekből építkező) irodalomtudomány többet egy metaforánál, amikor a terepgyakorlatra gondol (érdekessé válhat-e számára a kultúrák vizsgálata az irodalomban *szó szerint*)? Ezt a problémát járja körül a következő,

²³ Vö. Doris Bachmann-Medick: Multikultur oder kulturelle Differenzen? Neue Konzepte von Weltliteratur und Übersetzung in postkolonialer Perspektive. in *Kultur als Text*. 262–286. o.

²⁴ Doris Bachmann-Medick: Weltsprache der Literatur. *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* (42), 1998, 463–469., itt. 468. o.

²⁵ Vö. Takáts József: Antropológia és irodalomtörténet-írás. *BUKSZ*, 1999/tavaszi, 38–47., itt 44. o.

²⁶ Vö. Wilfried Barner: Kommt der Literaturwissenschaft ihr Gegenstand abhanden? Vorüberlegungen zu einer Diskussion. *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* (41), 1997, 1–8. o.

sem nem igazán kulturális, sem nem tisztán irodalmi antropológiai – Ernst Cassirer, Michel Foucault és Homi K. Bhabha néhány elképzelését felhasználó – gondolatmenet.

▪ AZ EMBERTŐL A KULTÚRÁIG

Antropológia és irodalom – mi van a közöttük? Ami 'a között' van, nem választja-e szét az irodalmat és az antropológiát egymástól legalább annyira, amennyire összekapcsolja – nem áll-e mintegy azok közé? És ha igen, nem áll-e egyúttal azok helyébe is? A közöttiségnek ezt a kétértelműségét figyelembe véve *tertium comparationis*ról vagy *tertium datur*-ról²⁷ van-e szó, ha antropológia és irodalom kapcsolatát vizsgáljuk?

A fentiekben az irodalommal egy tágabb tapasztalati forma (gyakorlat, intézmény és *corpus*), az antropológiával egy szorosabb értelemben vett tudományos diskurzus (gyakorlat, intézmény és *corpus*) került megnevezésre. Míg az irodalom koncentrikus körei a 18. század óta intézményesült (majd tudománnyá differenciálódott) szövegkánon-ápolás szűkebb gyakorlatától bármely írott (*literális*) dolgok halmazáig terjednek, az antropológia egy táblázat, például a filozófiai,²⁸ a kulturális vagy talán egy irodalmi²⁹ antropológia rubrikáiba rendeződik. Antropológia és irodalom(tudomány) e tanulmány apropójául szolgáló találkozása az 'irodalom' legtágabb gyűrűjét (a literalitást) veszi célba,

²⁷ Vö. Dirk Baecker: *Das Programm der Kultur*. In uő: *Wozu Kultur?* Berlin, 2001, Kulturverlag Kadmos, 112–132. o.; Samuel Weber: *tertium datur*. In *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*. Szerk. Friedrich A. Kittler. Paderborn–München–Wien–Zürich, 1980, Ferdinand Schöningh, 204–221. o.

²⁸ Vö. Erich Rothacker: *Philosophische Anthropologie*. Bonn, 1964, H. Bouvier und CO.

²⁹ Vö. történeti dimenzióban: Helmut Pfotenbauer: *Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte am Leitfaden des Leibes*. Stuttgart, 1987, Metzler; elméleti vonatkozásban: Wolfgang Iser: *A fiktív és az imaginárius. Az irodalmi antropológia ösvényein*. Ford. Molnár Gábor Tamás. Budapest, 2001, Osiris.

amelynek jegyében tehát a tudományos kérdezésmód az irodalmi kommunikáció csupán egyik lehetséges gyakorlata (amely zárójelbe tehető);³⁰ viszont az irodalom(tudomány) ilyen értelemben tág fogalmát az antropológia egy a tudományos diszciplínák körülhatárolta szűk, kulturális rubrikájából kiindulva (a valamikori *etnográfia* és *néprajz* nézőpontjából) közelíti meg.³¹ De talán ennek ellenére sem a kör négyesződésítése a feladat. Ennek (antropológia és irodalom egybevetetőségének) igazolására szolgálhat a kortárs kultúratudomány(ok)³² diskurzusa s azok egyik korai teoretikusa, a Geertz által is többször hivatkozott Ernst Cassirer.

Egy olyan korszakban, amelyben a szélsőségesebb elméleti pozíciók (például a *gender studies* egyes irányzatai)³³ egyre több 'emberi' vonatkozást emelnek át a 'biologikum' szférájából a társadalmi-kulturális meghatározottságok területére, figyelemreméltó az a változás, ami Cassirer életművében a korai filozófiai, illetve filozófiai antropológiai kérdésfelvetésektől a kultúratudományok (antropológiai) koncepciójának kései megfogalmazásáig, az *embertől a kultúráig, a jelöltől a jelölőig* vezet.³⁴ A „szimbolikus formák” Cassirer egész életművén végigvonuló, de megismerési céljai vonatkozásában változó koncepciója szerint a mítosz, a művészet, a nyelv, a tudomány (a technika, a vallás, a jog

³⁰ Ennek okairól lásd jelen kötet *Elbeszélő tudomány. Az irodalmi értelmezés tünékeny eszméjéről* című értelmezésméleti tanulmányát. 26–44. o.

³¹ Kérdés, hogy e kiindulás aszimmetriája már nem eleve a két diszciplína perspektivizmusának eltérő színvonalát tükrözi-e, s előlegezi meg egyúttal *circulus vitiosus* módjára a közörtliség kérdésére adható lehetséges választ is. Az alábbiak remélhetőleg rácsafolnak e gyanúra.

³² Itt nem elsősorban a *cultural studies*, hanem a német *Kulturwissenschaften* hagyományáról van szó. Vö. Otto Gerhard Oexle: *Kultur, Kulturwissenschaft, Historische Kulturwissenschaft. Überlegungen zur kulturwissenschaftlichen Wende. Das Mittelalter* (5), 2000, 13–33. o.

³³ Lásd például a *Helikon* 1994/4-es (Feminista nézőpont az irodalomtudományban. Szerk. Kádár Judit) számát.

³⁴ Ennyiben Cassirer sokkal érdekesebb lehet a kulturális, mint a filozófiai antropológia számára. Ezt látszik igazolni Helmut Plessner kritikája is, *Immer noch Philosophische Anthropologie?* című írásában. In uő: *Gesammelte Werke. VIII. Conditio Humana*. Frankfurt/M., 1985, Suhrkamp, 235–246., itt 242. o.

stb.) egyaránt a megismerés különböző (és történetileg változó) konstitutív formái, s mint ilyenek, ha nem is egyenlőnek, de egyenrangúnak tekinthetők.³⁵ A szimbolikus formák filozófiája a valóság hozzáférhetetlenségének újkantiánus problémájából kiindulva az ész kritikája helyébe a kultúra kritikájának³⁶ pluralizált koncepcióját lépteti. Ez annak feltételeit hivatott vizsgálni, hogy miképpen esik egybe a megismerés a világ jelentéssé tételével, ami „a szellem eredendő cselekedete”,³⁷ hogy a valóság a megismerés mely tevékeny formáinak köszönhetően nyeri el azt az ugyan-ezen feltételekből következő szükségszerűen emberi és szükségszerűen sokféle arculatát, amit Cassirer kultúrájának nevez. Ebben a kultúrafogalomban nem a földrajzi-történeti kultúrák sokféleségére esik a hangsúly, hanem egy olyan, akár egyetlen kultúrát is megosztó 'kulturalitásra', amely mint az erősebb elv (értelemszerűen) a földrajzi-történeti megoszlás lehetőségét is magában foglalja. Hasonlóképpen, amikor Cassirer későbbi, immár a kultúratudományok felé orientálódó *Esszé az emberről. Bevezetés az emberi kultúra filozófiájába* című könyvében az embert *animal symbolicum*-nak³⁸ nevezi, amely kizárólagosan a maga teremtette jelentésekkel teli világ lakója, máshova teszi a hangsúlyokat, mint az alighanem őt idéző Geertz („az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat”)³⁹. Míg Geertz Suzanne Langer nyomán szimbólumon „olyan fizikai, társadalmi vagy kulturális aktust” ért, „amely valamely kon-

³⁵ Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*. Darmstadt, 1997, Primus, 43. o.

³⁶ Cassirer: ua. 11. o.; vö. még Bernáth Árpád: A lehetséges világok poétikai elméletének szellemi gyökerei. In uő: *Építőkövek a lehetséges világok poétikájához. Tanulmánygyűjtemény*. Szeged, 1998, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 229–256., itt 247. sk.

³⁷ Uo.

³⁸ Ernst Cassirer: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York, 1944, Doubleday & Company, 44. o.

³⁹ Ua. 43. o.

⁴⁰ Clifford Geertz: Az ideológia mint kulturális rendszer. In uő: *Az értelmezés hatalma*. 22–62., itt 37. o.

cepció közvetítő eszközeként szolgál”,⁴⁰ s amely tárgy-, avagy intézményszerűségében kutatható, Cassirer szimbólumfogalma az emberi megismerés – a világ teremtettségének elsajátítása – szempontjából konstitutív jelműködés általános elvére vonatkozik. (Még a ’konkrét’ médiumok, mint a nyelv, a vallás, a művészet, a tudomány stb. is inkább csak formaelvekként kerülnek megtárgyalásra.) Geertznél az ideológiáról vagy a vallásról történetileg lokalizálható, kontingens szimbolikus rendszerekként esik szó, Cassirer szimbolikus formái viszont egy funkcionális és relacionális folyamat tetszőleges és felcserélhető történései.⁴¹ Cassirer általánossága a szemioticitás határtalanságát és mértéktelenségét rejtí magában, s ettől „veszedelmes”,⁴² amint azt Geertz is felismeri.

A kultúra filozófiája – amely maga is szimbolikus működésen alapul – a felsorolt okokból nem azt a feladatot kapja, „hogyminden alkatosság [a mítosz, a vallás, a művészet, a nyelv és a tudomány H. E.] mögé hatoljon”, hanem „hogyminden teremtettség alapelveiben értse meg és tegye azokat tudatossá”.⁴³ A kultúra kritikája, avagy filozófiája, Cassirer későbbi kultúratudománya, arra hivatott tehát, hogy a kultúra folyamatát és ’tartalmait’ az azokat konstituáló formák változékonyságában és gazdagságában mutassa be. Általánossága (amiként később radikalizmusa) megfelelő elméleti alapot szolgáltat ahhoz, hogy általa jelen összefüggésben az antropológiát és az irodalmat közös nevezőre hozzuk (s ezáltal egymással összemérjük). Antropológia és irodalom mint ’tudomány’ és ’nyelv’ (avagy ’művészet’, esetleg egy másik ’tudomány’) a cassireri formagazdagság egymással alapvetően rokon és mégis különböző invariánsainak tekinthetők, és – ami kiszolgáltatja a róluk folytatott diskur-

⁴¹ Vö. Barbara Naumann: Kulturen des symbolischen Denkens. Literatur und Philosophie bei Ernst Cassirer. In *Literatur und Kulturwissenschaften*. 161–186., itt 165. o.

⁴² Clifford Geertz: A vallás mint kulturális rendszer. In *uő. Az értelmezés hatalma*. 63–103., itt 68. o.

⁴³ Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. 51. o.

zust az „értelmezés hatalmának”⁴⁴ – természetesen annak vizsgálatuk is, amely maga sem hagyhatja el a megismerés e tevékeny mezejét. De nem szeretnék most (vagy ilyen gyorsan) ez utóbbi relativizmusában elveszni. Antropológia és irodalom mint egyaránt szimbolikus (tapasztalat-, illetve tudás)formák természetesen különbözőképpen járnak el a ’közös cél’ szolgálatában, szimbolicitásuk csak mintegy az a vászon, létük feltétele, amelyen más- és másféle (fantázia)képek születhetnek.⁴⁵ Az irodalom tapasztalati mássága Cassirer megfogalmazásában például így hangzik: amit a költészet ábrázol, „az »van« és »fennmarad«; [és] egy olyan megismerést nyit meg számunkra, amely nem ragadható meg elvont fogalmakkal, de nem kevésbé valamely újként, eddig nem tudottként és ismeretlenként áll előttünk.”⁴⁶ (Ez a látszatra egyszerű, sőt avíttas gondolat Homi K. Bhabha kontextusában az alábbiakban majd sokkal radikálisabban fog csengeni.) Az eddig elmondottak tanulsága viszont úgy foglalható össze, hogy létezik egy közös mező, antropológiának és irodalom(tudomány)nak szimbolikus formákként való közös elgondolhatósága, és ez a mező egyben annak is előfeltétele, hogy különbségeik értelmezhetővé váljanak. Rokonságuk egyben egymással szembeni idegenségük, különbségeik feltárásának lehetősége is. Ha viszont rendelkeznek olyan mozzanatokkal, amelyek egymás szempontjából nem radikálisan különbözők, azaz értelmezhetetlenek, ami tehát új az egyikben is és a másikban is a tapasztalás számára, de nem új egymás viszonylatában, s következésképpen átvihető az antropológiából az irodalomba vagy az irodalomból az antropológiába, akkor azok a szimbolikus formák filozófiájának sugallata szerint (mert ennél többet most nem meríték belőle) nem valamely

⁴⁴ Lásd Clifford Geertz idézett kötetét.

⁴⁵ Vö. Michel Foucault: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, 2000, Osiris, 119. o.

⁴⁶ Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*. Darmstadt, 1961, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 32. o.

'tartalom' szintjén keresendők, hanem formateremtő alapelvükben, abban a szimbolikus struktúrában, amelyben a (hozzáférhetetlen) valóság tapasztalatát létrehozzák.

AZ ANTROPOLÓGIAI SZENDERGÉS VÉGE ■

Ezt a strukturális rokonságban rejlő közösséget, illetve az e közösség hátterén feltárható különbségeket most egy lát-szatra távoli, de legalábbis inkább filozófiai, mint kulturális antropológiai gondolatéptményben fogom felkeresni (ami önmagában nem probléma, amennyiben az 'ember' filozófiájának számtalan kérdése az emberi kultúrák kutatásának propedeutikájában is bennefoglaltatik). Ezzel egyben elérkezem gondolatmenetem ellipszisének legtávolabbi pontjára, ahonnan viszont majd már szemmel láthatóan a kiinduló kérdéshez, antropológia és irodalom 'közöttiségének' szorosabb témájához közelítek (még ha a dolog eztán feltárandó természetéből kifolyólag *közvetlenül* talán el sem érem – csak szimbolikusán).⁴⁷ Michel Foucault-val folytatni egy Cassirerrel megkezdett gondolatmenetet két okból is szerencsés: egyrészt, mert Cassirer fenti értelmezéséhez épenséggel egy a posztstrukturalizmuson iskolázott tekintetre volt szükség,⁴⁸ másrészt, mert Foucault itt tárgyalandó koncepciója Cassirernél egyértelműbben kérdőjelezi meg az 'ember' fogalmának kitüntetettséget. *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája* című könyve sajátosan (és provokatívan) hangsúlyos szerepet juttat az „antropológiának”⁴⁹ és az „irodalomnak”.⁵⁰ Az antropológia

⁴⁷ De nem 'szimbolikusán'. Azaz Cassirer és nem Goethe értelmében. Vö. Johann Wolfgang Goethe: *Maximák és reflexiók*. Ford. Tandori Dezső. In uő: *Antik és modern. Antológia a művészetekről*. Szerk. Pók Lajos. Budapest, 1981, 869. o.

⁴⁸ Talán Hans Blumenberg értetlenkedése is e tekintet hiányának tudható be. Vö. uő: *Antropológiai közelítés a retorika aktualitásához*. Ford. Molnár Mariann. *Literatura*, 1999/2, 107–126., itt 113. o.

⁴⁹ Egyes helyeken egyenesen nagybetűsen. Vö. például *A szavak és a dolgok*. 382–383. o.

⁵⁰ Ugyancsak nagybetűsen: ua. 112. o.

Foucault-nak talán az a legátfogóbb kulcsszava, amellyel *A szavak és a dolgok* korszakmodelljében a „modern episztémé” újdonságát jelöli meg a „klasszikushoz”⁵¹ képest. A XVIII. és XIX. század fordulójára helyezett korszakváltás Foucault szerint a gondolkodás egy olyan radikálisan új konfigurációját hozza létre, amelynek a korábbi gondolkodásból hiányzó új eleme az ember mint a „végesség alakzata”.⁵²

„A klasszikus gondolkodásban az a személy, akinek a számára a reprezentáció létezik, és aki valóban ábrázolja magát benne, [...] aki a »táblázatban való ábrázolás« valamennyi szálát összeköti – az soha nincs jelen. A XVIII. század vége előtt az ember nem létezett. [...] Az ember egészen új teremtmény, akit a tudás világformáló ereje önkezeivel alkotott, nem is egészen kétszáz évvel ezelőtt: de olyan gyorsan megöregedett, hogy azt hihetnők, mintegy az árnyékba félrehúzódva évezredek át várta azt a pillanatot, amikor rávilágítanak végre, és megismerik.”⁵³

E ’gyors öregedés’ oka, hogy a modern episztémében az ’ember’ meghatározása végességének elgondolásával jár együtt.⁵⁴ Az „antropológia” olyan gondolkodásmódot jelöl, „amelyben a megismerés elvi határai [...] ugyanakkor a létezés konkrét formái is”.⁵⁵ Az ember elgondolása a modern episztémében nem elsősorban annak a kérdésnek felvetésével jár, hogy ’mi az ember’, hanem hogy „valóban létezik-e az ember”,⁵⁶ vagyis létének alapvető megkérdőjelezhetősége.

⁵¹ Ua. 16. o.; Foucault terminológiája se nem egyszerű, se nem következetes. Az „episztémé” egy a hagyományos korszakfogalmaknál tágabb korszakfogalom, a gondolkodás lehetőségfeltételeit meghatározó „ismeretelméleti mező” (uo.). Azon episztemológiai keretfeltételeket jelöli, amelyek között egymástól nagyon különböző „beszédképződmények” (vö. uő: *A tudás archeológiája*. Ford. Perczel István. Budapest, 2001, Atlantisz, 42. o.), mint például a nyelv, a természet és a gazdaság tanulmányozásának rokonságai felismerhetők.

⁵² Foucault: *A szavak és a dolgok*. 355. o.

⁵³ Ua. 345. o.

⁵⁴ Ua. 356. o.

⁵⁵ Ua. 280. o.

⁵⁶ Ua. 360. o.

gével.⁵⁷ Az antropológia így a határosság élményének és gondolatának tapasztalatát jelöli, amit Foucault négy lépésben, „a végesség analitikájaként”, „az empirikus és a transzcendentális megkettőzött viszonyaként”, az „elgondolatlan”, valamint az „eredet” elemzéseként jár körül.⁵⁸ Ezen túlmenően könyvének zárófejezetében felállítja a modern tudományok modelljét, amelynek az antropológia mintegy a mélystruktúrájában kap helyet, akként a problémaként, ami azt is megmagyarázza, miért szóródnak szét a társadalomtudományok vagy más szóval az „embertudományok”⁵⁹ (a pszichológia, a szociológia, valamint az irodalmak és a mítoszok tanulmányozása)⁶⁰ „felhőszerű[en]”⁶¹ a deduktív tudományok, az empirikus tudományok és a filozófia egyébként hármasszortású ismeretelméleti terében. Ennek oka abban rejlik, hogy a társadalomtudományok az empirikus tudományokkal és részben a filozófiával közös kutatási tárgyukhoz (az emberhez) úgy közelítenek, hogy közben egy tudomány számára megengedhetetlen módon „áthatják az embert, akit a végesség, a viszonylagosság és a perspektíva szempontjából választanak tárgyukul az idő végtelen eróziójával”.⁶² A társadalomtudományok ezért „a tudás terének veszedelmes közvetítői”, az „antropologizálás” a tudás nagy belső veszélyét⁶³ jelenti. Alighanem ennek a veszélyességnek tudható be – s nemcsak Foucault rendszeres rendszerezői fegyelmezetlenségének –, hogy társadalomtudományokként csak a történetírásnak, a pszichoanalízisnek és az etnológiának szentel figyelmet, mint az antropológiai ha-

⁵⁷ Hasonló összefüggésben (és a foucault-i korszakhatárral, a XVIII–XIX. század fordulójával megegyező időszakra érvényesen) körvonalazza a filozófiai antropológia választát a történetfilozófia által megválaszolatlanul hagyott kérdésekre Odo Marquard: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*. Frankfurt/M., 1997, Suhrkamp.

⁵⁸ Vö. Foucault: *A szavak és a dolgok*. 375. o.

⁵⁹ Ua. 396. o.

⁶⁰ Ua. 397. o.

⁶¹ Ua. 388. o.

⁶² Ua. 396. o.

⁶³ Ua. 388. o.

tárosságélmény kiemelt (és különösen veszedelmes) tapasztalati formáinak. Hisz a történetírás az időbeliség, a pszichoanalízis a tudattalan, az etnológia a nyugati *cogito* másikjának tapasztalatát hordozza. (Szemben a hármaszórtású tudományos tér diszciplínáival, melyek a rend, az okozatiság és az „Ugyanaz”⁶⁴ jegyében működnek.)

A párhuzam megvonásához váltsunk most át először a foucault-i „irodalomra”, amely végigkíséri Foucault korszakolásainak valamennyi szakaszát, és pedig valamennyi esetben a nyelv egy olyan formájaként, amely öntörvényűségénél fogva kizáródik az uralkodó kódok hatalmi struktúrájából. Történetileg az irodalom reminiscenciaként, a XVI. század, a „Hasonló uralmának”,⁶⁵ avagy a reneszánsz episztémájének maradványaként jelenik meg Foucault érvelésében, egy olyan korszak kövületeként, amit a nyelv „nyers léte”,⁶⁶ a szavak és a dolgok „mély együvé tartozása”⁶⁷ jellemzett. Az ilyen értelemben vett irodalom átlátszatlan és idegen test egy olyan korban, mint a klasszikus, amelyben a nyelv egybeesik a gondolkodással (transzparens), és ott, ahol „egy nem diszkurzív diskurzus”⁶⁸ lehetőségeként végül magára talál (az adott foucault-i szövegösszefüggésben de Sade írásaiban), már e korszak végét előlegezi meg. Végül a XIX. századtól a modern episztémé enged ismét teret neki, mint „egy létében és funkciójában rejtélyessé váló tiszta nyelv[nek]”, amit „azóta *Irodalomnak* neveznek”.⁶⁹ Ám a nyelv az „Irodalomban” visszanyert „csiszolatlan valójában”⁷⁰ ettől kezdve teljesíti be csak igazán azt a kulturális

⁶⁴ Ua. 387. o.

⁶⁵ Ua. 63. o.

⁶⁶ Ua. 64. o.

⁶⁷ Ua. 63. o.

⁶⁸ Ua. 146. o. – Ugyancsak e várákozásról tanúskodik Foucault azon megjegyzése, miszerint „[a]z egész klasszikus irodalom abban a mozgásban leledzik, amely a név alakzatától maga a név felé tart, ugyanazon dolog új alakzatokkal való megnevezésének feladatától (ez a preciozítás) a végre helyes szavakkal való megnevezés feladatáig, amely eddig még sohasem esett meg, vagy szendereg csupán az eljövendő szavak redőiben”. Ua. 145. o.

⁶⁹ Ua. 112. o.

⁷⁰ Ua. 68. o.

funkcióját, amely mindig a dolgok másikjához (az örült és a költő tevékenységéhez)⁷¹ rendeli:

„[A]z egész XIX. századtól mostanáig – Hölderlintől Mallarméig és Antonin Artaud-ig – az irodalom csak annyiban létezett autonóm módon, csak annyiban vált le minden más nyelvről teljes határozottsággal, amennyiben bizonyos »ellendiskurzust« alkotott, ekképp térve vissza a nyelv reprezentáló vagy jelölő funkciójától a XVI. század óta elfeledett nyers létéig.”⁷²

Az irodalom a modern episztémében nemcsak abban különbözik el a XVI. századi diszpozíciótól, hogy az »írás elsődlegessége«, ⁷³ a reneszánsz episztémét uraló az a fajta tudás, amelyben összetartoznak a szavak és a dolgok, és amely ezért a világ végtelen literális »Kommentárjaként« ⁷⁴ létezik, a XIX. századra egy szűk és körülhatárolt érvényű területre szorul vissza; hanem abban is, hogy míg a XVI. században létezett »az az elsődleges, teljességgel kezdeti beszéd, amely megalapozta és körülhatárolta a diskurzus végtelen mozgását«, a nyelv »mostantól kiindulópont, hárta és ígélet nélkül burjánzik«, ⁷⁵ ami »e kultúrát tagadó, vitató erők forrásá[vá]« ⁷⁶ teszi. Az irodalom a modern episztémé transzcendenciális garanciákat nélkülöző szituációjában a nyelv ama mozgásának színtere lesz, amely mindenütt önmagába ütközik. A magára utaltságnak ez a végtelensége pedig egybeesik a végesség megtapasztalásával. E ponton kapcsolódik össze egymással Foucault gondolatépítményében irodalom és antropológia (s válik is el egymástól azon az alább tárgyalandó radikális módon, ami egyazon mezőn belüli megkülönböztetésüket is lehetővé teszi).

Ahol tehát az antropológia a határosságnak (az időbeli végességnek, az »Ugyanaz« ismétlődésének, az elgondolat-

⁷¹ Ua. 68. o.

⁷² Ua. 64. o.

⁷³ Ua. 63. o.

⁷⁴ Ua. 61. o.

⁷⁵ Ua. 64. o.

⁷⁶ Ua. 69. o.

lannak és az eredetbeli megelőzöttségnek) a tapasztalatát fogalmazza meg, ahol a társadalomtudományok „[a]bból indulnak ki, ami a reprezentáció számára adott, és arra tartanak, ami lehetővé teszi a reprezentációt, de ami még mindig reprezentáció”,⁷⁷ ott az irodalomban rejlő határosságélmény azáltal jelenik meg, ahogy a nyelv „az írás aktusában önmagával találja szemben magát, és nem jelent többet önmagánál”,⁷⁸ mintegy határtalanságával határolva körül magát (mint például Mallarmé dadogásában).⁷⁹ Ahogy az irodalom az antropológiára emlékeztet a nyelv feltételeinek visszakeresésében, felmutatásában és megkérdőjelezésében, úgy követi az antropológia is az irodalmat, amikor a végesség mindezen tapasztalatát a nyelv működésének analógiájára biztosítja. Amiképp ugyanis a nyelv attól „irodalom”, hogy „nem mond semmit, [és] sohasem hallgat”,⁸⁰ akképp az antropológia tapasztalatául szolgáló „határ [s]em az emberre kívülről kényszerülő erőként nyilvánul meg [...], hanem [olyan] alapvető végességként, amely saját tényállásán alapul csupán”.⁸¹ Hisz „a modern kultúra [csak] azért tudja elgondolni az embert, mert a végest önmaga alapján gondolja el”.⁸² Így adódik „a végesség alakzata [...] a nyelvben (olyanként, amely benne lepleződik le), de előtte is, azon a formátlan, néma, jelentéktelen tartományon belül, ahol a nyelv felszabadulhat. És pontosan ebben az ekképp feltárt térben jelen[ik] meg tapasztalatként az irodalom [...]: a halál élményeként [...], az elgondolatlan gondolkodás tapasztalataként [...], és az ismétlés tapasztalataként [...], és a végesség tapasztalataként”.⁸³ Antropológia és irodalom így egymást kiegészítő

⁷⁷ Ua. 406. o.

⁷⁸ Ua. 340. o.

⁷⁹ Ua. 341. o.

⁸⁰ Ua. 342. o.

⁸¹ Ua. 352. o.

⁸² Ua. 355. o.

⁸³ Ua. 428. o.

módon egyaránt Foucault kedvelt gondolati alakzataként, „határsértésként”⁸⁴ nyilvánítja ki ’lényegét’.

De *A szavak és a dolgok*ban Foucault valójában nem az antropológia és az irodalom modern episztémébeli rokonságára akar kilyukadni. Hanem ez utóbbiban megsejteti azt a modern episztémén és antropológiai problematikáján túlmutató mozzanatot, mely a különbségtétel alapjává válik. Könyve *Az antropológiai szendergés* című fejezetében felveti az antropológiai kérdésfeltevés meghaladásának lehetőségét. Az antropológia diszpozíciója „lényeges, mivel történelmünk részét képezi; ám a szemünk láttára bomlik föl, mert kezdjük fölismerni, kritikailag leleplezni benne ama nyitás feledését, amely lehetővé tette, és a makacs akadályt, amely határozottan szembehelyezkedik a közeli jövő gondolkodásával”.⁸⁵ Az e közeli jövőt, egy esetleges új episztémét és ’negyedik korszakot’ sejtető utalások Foucault könyvében közismerten homályosak maradnak, de szembeötlő, hogy míg az antropológia és az ’ember’ problémája e jövőből kimaradni látszik („az ember úgy eltűnik [a gondolkodás következő diszpozíciójában H. E.], akár a tengerparti fővenybe rajzolt arc”),⁸⁶ az irodalom a maga literalitásában elfoglalja benne a maga helyét.⁸⁷

Könyve befejező oldalain Foucault egymás ellen fordítja az antropológiát és az irodalmat, éspedig nemcsak vagy nem elsősorban egy időbeli túlélés aspektusából, hanem mert a nyelv mutatkozik számára a határosságélmény hatóságosabb formájának. A különbség a hatékonyságban van, és

⁸⁴ Vö. Michel Foucault: Előszó a határsértéshez. Ford. Sutyák Tibor. In uő: *Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések*. Debrecen, 1999, Latin betűk, 71–86.

⁸⁵ Foucault: *A szavak és a dolgok*. 383. o.

⁸⁶ Ua. 432. o.

⁸⁷ Tekintsünk most el attól, hogy Foucault könyve egy olyan időszak gyümölcse, amelyet a nyelv és a struktúra konjunktúrája jellemzett. Jean Piaget például Foucault archeológiáját „struktúrák nélküli strukturalizmusnak” nevezi, olyan „rendszeres metodológiának”, amelyet a „spekulatív rögtönzés” szült. Uő: *Der Strukturalismus [Le structuralisme]*. Ford. Lorenz Häfliger. Olten, 1973, Walter, 127. o.

arra a nyelvben rejlő és a reneszánsz episztémét meghatározó lehetőségre megy vissza, hogy összekösse a szavakat és a dolgokat. De a 'negyedik' episztémé nemcsak a reneszánsz és a modern episztémé egyes adottságainak (az előbbi 'nyelvének' és az utóbbi 'végeességének') jelölne ki új helyet a maga keretei között, hanem a klasszikus episztémé egyes vonatkozásait is újrendezné. Míg a „közeli jövő” 'reneszánsz' összetevője előtérbe helyezné a nyelvet, és 'modernsége' megtisztítaná azt metafizikus illúzióitól (mércéjének nem a transzcendens felé való közvetítést, hanem a határtalansággal való határosságot – közvetlen szomszédosságot – téve meg), 'klasszikussága' megszabadítaná az ember (modern episztémébeli) problematikájától. Nemcsak a gondolkodás 'klasszikus' transzparenciája homályosulna el a 'negyedik' episztémé újrafelfedezett ('reneszánsz') nyelvében, hanem az ember is eltűnne belőle (mint az a „különös lény”,⁸⁸ aki eleve ismeretlen a klasszikus gondolkodás számára, és akit csak a modernség fedezett fel). A 'negyedik' episztémé (a reneszánsz, a klasszikus és a modern alkotta) háromszögű diszpozíciójában (véleg) véget érne az antropológia mint végeességprobléma és az 'ember' immár nem „Önmaga” folyamatos „gondjaként”,⁸⁹ hanem a nyelv határán (a nyelv határtalanságában), egy (ön)magán kívüli, gond nélküli 'más(ik)ként' bukkanna fel: „Mivel az ember akkor született, amikor a nyelv szétszórásra ítéltetett, az ember nem akkor szóródik-e szét, amikor a nyelv ismét összeáll?”⁹⁰

Arra a kérdésre, hogy az ember eltűnése a nyelvben nem egy olyan öncsalás megismétlése volna-e, amilyen a klasszikus episztémében a gondolkodás („a király”)⁹¹ helyének

⁸⁸ Foucault: *A szavak és a dolgok*. 347. o.

⁸⁹ Vö. Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály és mások. Budapest, 1989, Gondolat, 524. o. – Heideggert Foucault ebben az összefüggésben nem idézi.

⁹⁰ Foucault: *A szavak és a dolgok*. 431. o.

⁹¹ Vö. Velázquez *Az udvarhölgyek* című képeinek híres foucault-i elemzésével. Ua. 21–34. o.

vakfoltja volt, éppen az irodalom leírt sajátosságaiban rejlik a válasz. Nietzsche-hez és Mallarméhoz kapcsolódva Foucault mindent a nyelviségben és ennek gondolatát is magában a nyelvben – *A szavak és a dolgok* nyelvében helyezi el.⁹² Könyve csak úgy hemzseg az alakzat [figure] kifejezés használatától.⁹³ Amiként az 'embert' már eleve „a végesség alakzataként” és egy episztéméhez kapcsolódva tárgyalja, akként ígéri a homályosan felvázolt jövőben ennek az alakzatiságnak a valóra válását. Az ember eltűnése sem más, mint annak realizálódása, hogy a nyelv minden mást megelőz. A nyelv az, ami *A szavak és a dolgok* végére végre 'figuralizálja' – a kibernetikus jövőre irányuló némi anakronizmussal: virtualizálja, avagy digitalizálja – az embert és létezésének problémáját. A szavak és a dolgok apokaliptikus 'most'-ja saját alakzataiban és opacitásaiban megelőlegezi a 'negyedik korszakot', amelyben maga a gondolkodó (a szerző) is a nyelv alakzatává válik, egy olyan Énné, aki, immár irodalmi (azaz *írott*) figuraként, akárcsak *A tudás archeológiájának* Foucault-ja, e szavakkal is fordulhatna olvasójához:

„Kétségkívül sokan vannak, akik mint én, azért írnak, hogy többé ne legyen arcuk. Ne kérdezzék, ki vagyok, és ne mondják nekem, hogy maradjak ugyanaz: ez az anyakönyvek morálja; ez készíti hivatalos papírjainkat. Hagyjon bennünket békén ez a morál, ha írni kezdünk.”⁹⁴

⁹² Ua. 427. o.

⁹³ Ízelítőül csak néhány érdekes példa: a nyelv mint „történelmi alakzat” [figure de l'histoire] ua. 17. o. [uő: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, 1966, Gallimard, 14. o.]; az ember mint a tudás „különös alakzata” [étrange figure du savoir] 18. o. [16. o.]; „a vágy minden alakzata” [les figures du désir] 240. o. [223. o.]; „a nagy körkörös alakzatok” [les grandes figures circulaires], ahová „a hasonlóság [gondolkodása] zárkózott” 245. o. [229. o.]; „néma alakzatok” [figures muettes] 337. o. [312. o.]; „az Ugyanaz alakzata” [la figure du Même] 352. o. [326. o.]; „empirikus alakzat” [figure empirique] 419. o. [387. o.] stb. Ezen felül ugyancsak gyakori és 'beszédes' a konfiguráció kifejezés használata.

⁹⁴ Foucault: *A tudás archeológiája*. 27. o.

Az antropológiától is, mint az emberi önazonosság (önmagaság) ilyen ideológiájától vesz búcsút *A szavak és a dolgok* híres zárópasszusa, hogy felavassa az irodalmat mint a „Nyelv” és egyidejűleg minden írott dolgok (egyben a Foucault-írá-sok) „Diskurzusának”⁹⁵ színterét.

Aligha kell hangsúlyozni, hogy e modellben nem a törté-neti 'helyesség' és nem is az épp az imént felbukkant nárcisztikus irodalmiság az, ami a jelen összefüggésben ér-dekes, hanem az irodalom ama adottsága, amely még a ho-mályos jövőben is szembefordítja a filozófiával: a nyelv kér-dése „talán a filozófiában, de minden bizonnyal rajta kívül és ellene, az irodalomban”⁹⁶ vetődik fel, és pedig ama képes-sége által, hogy „a nyelvet visszavezeti a nyelvtantól a be-széd lemeztelenített hatalmához”.⁹⁷ Az irodalom „különbö-zik a gondolati diskurzustól, és radikális intranzitivitásba zárkózik be”, és „egy olyan nyelv tiszta, egyszerű megnyil-vánulása lesz, amelynek egyedüli törvénye pusztá létének kijelentése, mégpedig minden egyéb diskurzussal szem-ben”.⁹⁸ S bár ez utóbbiak még a modern episztémé össze-függésében hangzanak el, annál inkább érvényesek *A sza-vak és a dolgok* narrációjának ígéretes jelenében, hisz amikor az a bizonyos közeli jövő elkövetkezik, az irodalom folya-matos, veszedelmes idegenségének csupán a megtapasztal-hatósága szűnik meg (amennyiben az, akié e tapasztalás, maga is a nyelven belülré kerül). Másrészt feltehető, hogy az a 'negyedik korszak' nem elkövetkezendő, hanem már el-következett, de nem valahol az időben, hanem mintegy a modern episztémé (sőt, valamennyi episztémé) mellé sze-gődve, például éppen Foucault önbeteljesítő apokalipszisé-nek formájában. Foucault mondandója úgy is értelmezhető, hogy az irodalom mindig most, az írás, illetve a kommentár jelenében fejt ki szubverzív munkáját, és a gondolkodás-nak nincs hova elbújniá előle.

⁹⁵ Nyelvhez és Diskurzushoz vö. Foucault: *A szavak és a dolgok*. 106. o.

⁹⁶ Ua. 430. o.

⁹⁷ Ua. 338. o.

⁹⁸ Ua. 338. o.

Beköszöntött-e már e hatvanas évekből származó gondolatok lebegtetten közeli jövő? Vagy (a várása) a múlté-e már? Hisz „lehet, hogy az ember és a nyelv léte egyidejű elgondolásának joga örökre kizárt”.⁹⁹ És visszafordítható-e még e Cassirer és Foucault nyomán egyre ’veszedelmesebb’ utakra tévedt (az antropológiától a kultúra, illetve az irodalom felé vezető) gondolatmenet egy diszciplína (például a kulturális antropológia) ’rubrikájába’? Talán nem is a nyugati örökségtől (etnológiai származásától és tudományos elveitől) terhes kulturális antropológiában keresendő az, ami irodalom és antropológia között van. A nyugati kultúrában – írja Foucault – „az ember léte és a nyelv léte még sohasem létezhetett együtt, és nem artikulálódhatott egymáshoz viszonyítva. Összébékíthetetlen-ségük volt gondolkodásunk egyik alapvető vonása”.¹⁰⁰ A nyugati világ történeti-kulturális kontextusának elkülönítése és egy az annak korszakaitól eltérő ’korszak’ literális mássága iránti vágyakozás *A szavak és a dolgok*ban nem csupán egy (ugyan)azon belüli időbeli elkülönítést, egy újabb episztémét, hanem valamely a nyugati episztémék keretfeltételein túlit is jelöl. Egy olyan idegenséget, amelynek vágya (és elérhetetlensége) a kulturális antropológia számára sem ismeretlen tapasztalat. Antropológia és irodalom kapcsolatának felkutatásához talán csakugyan érdemes tehát megpróbálkozni a kulturális antropológia ’másikjával’, az antropológus valamikori (és jelenkori) ’informátorának’ nem európai (nem ’emberi’) történeti-kulturális kontextusával. A Másik(/ok) „az emberi gondolat számára olyan áthatolhatatlan”¹⁰¹ diskurzusával viszont

⁹⁹ Ua. 379. o.

¹⁰⁰ Ua. 379. o.

¹⁰¹ Joseph Conrad: A sötétség mélyén. Ford. Vámosi Pál. In uő: *A sötétség mélyén. A titokzatos idegen. Két kisregény*. Budapest, 1977, Szépirodalmi, 6–127., itt 92. o.

aligha az antropológiai szöveg retorikailag mégoly reflektált funkcionalitásán belül lehet találkozni.

A posztkolonialitás elmélete, legalábbis annak Homi K. Bhabha képviselte irodalomtudományos változata, úgy tűnik, továbbgondolja antropológia és irodalom foucault-i megkülönböztetését.

„Az irodalom világlásának [*worlding of literature*] keresése – írja Bhabha – talán egy olyan kritikai aktus, amely megpróbálja megfejtetni azt a bűvészmutatványt, amelyben az irodalom a pszichés bizonytalanság eszközét, az esztétikai távolságot vagy a szellemvilág jeleit, a rejtettet és a tudattalant felhasználva a történelem részleteivel bűbájoskodik.”¹⁰²

E különös megfogalmazás az irodalomnak arra a nehezen kezelhető és radikális másságára figyelmeztet, ami lehetősége, de gátja is egyben az (akár egy szűkebb, a művek vagy éppen a tudomány értelmében is vett) irodalom és az antropológia (a kultúrák) együttgondolásának. Az antropológia és az irodalom rokonságon és különbözőségeken egyaránt nyugvó kapcsolatára (avagy az e kettő mögött rejtőző, Cassirer és Foucault nyomán felsejlő, különböző *irodalom-felfogásokra*) is vonatkoztatható, amit Bhabha a „kulturális különféleség” [*diversity*] és a „kulturális különbség” [*difference*] különbségeként ír le: „A kulturális különféleség episztemológiai tárgy”, amelynek jegyében a kultúra „az empirikus tudás tárgya”, „míg a kulturális különbség a kultúrának mint valamely tudhatónak, öntörvényűnek, a kulturális azonosulás rendszerei megkonstruálására alkalmasnak a kifejeződési folyamata.”¹⁰³ A kulturális különbség sosem ragadható meg véglegesen és megnyugtató módon, hanem csak megtapasztalása eseményében, illetve folyamataiban létezik és vonódik is meg egyben. S mivel az irodalomra Bhabha felfogásában ez utóbbi tapasztalásmód

¹⁰² Homi K. Bhabha: *The Location of Culture*. London–New York, 1994, Routledge, 12. o.; Bhabha a továbbiakban csupán röviden vázolt gondolatvilágról részletesebben l. jelen kötet *A posztkoloniális én. Homi K. Bhabha irodalmi olvasata(i)* című tanulmányát. 196–207. o.

¹⁰³ Ua. 34. o.

jellemző, nehéz róla megállapítani, mit is közvetít az emberről, a kultúráról és a kultúrákról, állást foglal-e valami mellett, illetve valami ellen [*negation*], mert ha valamire, hát a Bhabha által is a literalitás értelemben vett irodalomra mindenképp érvényes, hogy olyan terület, ahol a recepció eseménye által határolt tapasztalás folyamatos és lezárhatatlan „alkudozásban” [*negotiation*]¹⁰⁴ van önmagával. Sőt, mindez tulajdonképpen megfordítva elgondolandó: valójában az irodalom az, aminek a „különbséget” (és nem a „különféleséget”) érintő tapasztalatát Bhabha átviszi a kultúrák kutatására, ami a jelen összefüggésben vonatkoztatható a kulturális antropológiára is. A dekonstruktivista gondolkodás szerint az irodalomtól (a literalitástól) elválaszthatatlan „el-különböződés” [*différance*]¹⁰⁵ pedig nem antropológizálható anélkül, hogy maradandó (írás)nyomokat¹⁰⁶ ne hagyna az ember, a kultúra és a kultúrák tudományán. A kulturális különbségek posztkolonialista „elméleti feltárásának” [*theoretical disclosure*]¹⁰⁷ bonyolult, homályos és ellentmondásos folyamatában így olyan erő szabadul fel, amelyet nehéz a történelem, a politika, az ideológia 'íratlan' (vagy legalábbis annak hitt) szabályszerűségeivel megragadni.

A kultúrát a szöveggel, az antropológiát az irodalommal összekapcsoló *közvetítést* (az ábrázolás ideológiáját) az „irodalom világlása” szükségszerűen antropológia és irodalom *közösségére* (elkülönböződésére) változtatja. Ami azonban a foucault-i elképzelés szerint még a kettő között van, az a Bhabha továbbgondolta formában már mindkettőt belülről osztja meg: a jelentés végtelen kifejeződése, minden pozitív tudásnak ellenálló folyamatos rögzíthetetlensége. Antropo-

¹⁰⁴ Ua. 25. o.

¹⁰⁵ Jacques Derrida: Az el-különböződés. Ford. Gyimesi Tímea. In *Szöveg és interpretáció*. Szerk. Bacsó Béla. 1991, Cserépfalvi, 43–65. o.

¹⁰⁶ Vö. Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz* [*L'écriture et la différence*]. Ford. Rodolphe Gasché. Frankfurt/M., 1994, Suhrkamp, 349. o.; vö. Orbán Jolán: *Derrida írás-fordulata*. Pécs, 1994, Jelenkor, 140. sk.

¹⁰⁷ Bhabha: *The Location of Culture*. 179. o.

lógia és irodalom itt egyaránt a Bhabha-féle „köztesség” [*in-between*]¹⁰⁸ mechanizmusának kiszolgáltatottja (egyben kiszolgálója). A közteség az átmenetiség, a foucault-i hátsértés olyan, már-már misztikus pillanata, amely által az elgondolhatatlan ölt alakot a nyelv alakzatában.¹⁰⁹ Ez a pillanat egyben eltorzítja, „kizökkenti”¹¹⁰ az (ön)azonost, amely e konstitutív differenciában „sem az Egyik, sem a Másik, hanem [mindig csak] valami amellelt, a-között”¹¹¹ – megtapasztalható, ám megragadhatatlan, avagy ahogy Cassirer mondja, *mindig* „valamely újként, eddig nem tudottként és ismeretlenként áll előttünk”.¹¹²

A posztkolonialista irodalomelmélet „divinatorikus”¹¹³ kultúrkritikája a fenti érvelés szerint akként a köztes területként jelenik meg, ahol ’antropológia’ és ’irodalom’ találkozik. De az is világos, hogy e találkozás az irodalom(tudomány), illetve egy bizonyos irodalomfelfogás feltételei szerint megy végbe. Felvetődik így végezetül az a kérdés, hogy mire jó az, ami antropológia és irodalom között van, ha ez van a között? Hová lesz a megismerés, a tudomány és a kutatás, miképpen alakul az ’igazság’ feltárásának gyakorlata? Nem csak Foucault és Bhabha bizonyos szempontból irodalmi munkásságát fedezi-e a benne rejlő szellemi tőke? Ám az irodalom tapasztalásmódjának érvényesítése Bhabha vélekedése szerint éppenséggel az igazságra irányuló „elméleti elkötelezettségre”¹¹⁴ vall. Hiszen az, amikor a *kultúrák irodalmi olvasatában* megmutatkozó igazságot „felbukkanása eseményének ambivalenciája, a

¹⁰⁸ Vö. például ua. 29., 38. o.

¹⁰⁹ Lásd jelen kötet *A posztkoloniális én. Homi K. Bhabha irodalmi olvasata(i)* című tanulmányát. 206. o.

¹¹⁰ Bhabha: *The Location of Culture*. 217. o.

¹¹¹ Ua. 219. o.

¹¹² Lásd fentebb.

¹¹³ Lásd jelen kötet *Elbeszélő tudomány. Az irodalmi értelmezés tünékeny eszméjéről* című értelmezéselméleti tanulmányának Schleiermacher hermeneutikájáról szóló részeit, illetve párhuzamos következtetéseit. 20–26. o.

¹¹⁴ Bhabha: *The Location of Culture*. 19. o.

jelentések produktivitása" jellemzi, melyek alkudozása egyidejűleg megteremti „ellenkezője ismeretének feltételeit”¹¹⁵ is, csak annak örömteli és üdvözlendő jele, hogy az említett olvasásmód meglehetősen vagy folyamatosan, vagy talán a kelleténél is közelebb jár a 'szó szerinti' igazsághoz. Érdemes tehát hozzátánni.

(2003)

¹¹⁵ Ua. 22. o.

■ A TIGRIS, AMELY OROSZLÁNKÉNT KÜZDÖTT. A 'KULTURÁLIS SZÖVEG' METAFORÁJÁRÓL

A kultúráról – nem mintha annyira érdekelte volna – nemrégiben még Terry Eagleton is könyvet írt. Ennek első fejezetében, melyet a szó jelentéseinek és belső ellentmondásainak szentel, Eagleton ironikusan felveti a kultúra mai fogalmában rejtőző kritikai erő és a dekonstrukció rokonságának lehetőségét. Kultúra az, ami „egyszerre oda- s visszafelé fésüli a történelmi haladást”.¹ Olyan fogalom, amelyben a legellentétesebb jelentések rakódtak le az idők során,² következésképpen jótékonyan ássa alá használati elhatározásait. Ezt a megfontolást annak ellenére is hasznosítani szeretném, hogy nem egészen komolyan van mondva. Éspedig 'hivatásos szövegértelmezőként' kívánom szemügyre venni egy olyan apropóból, amely az irodalom kérdéseit (is) érinti. (Egyébként a *kultúratudományok* üdítő forratakában mindenfajta dilettantizmust magamra vállallok. Cseppet sem aggaszt, ami például Eagletont, hogy manapság „rímek és daktilusok felismerésére hivatott emberek egyszerre a posztkoloniális szubjektumról, a másodlagos nárcizmusról, az ázsiai típusú termelési módról értekeznek – olyan dolgokról, amelyeknek inkább szakértők kezében a helye”).³ A kultúrafogalom és a dekonstrukció egymáshoz közelítésének irodalmi kérdéseket is érintő apropójául a szöveg fogalmának és egy tágabb értelemben vett szemioti-

¹ Terry Eagleton: *Was ist Kultur?* [*The Idea of Culture*]. München, 2001, C. H. Beck, 36. o. – A továbbiakban a tanulmány valamennyi jelöletlen fordítása a saját munkám. H. E.

² Vö. Ua. 17. sk.; Dirk Baecker: A társadalom mint kultúra. Ford. Karádi Éva. *Magyar Lettre Internationale* (38), 2000/ősz, 7–9., itt 7. o.

³ Terry Eagleton: i. m. 57. o.

kai szemléletmódnak a feltűnő konjunktúrája szolgál: a „kulturális szöveg”⁴ metaforájának, illetve fogalomkörének felbukkanása a német kultúratudományok diskurzusában.

KULTURÁLIS SZÖVEGHAGYOMÁNYOK ■

A „kulturális fordulat” [*cultural turn*]⁵ jegyében megképződött diskurzusok szívesen alkalmazzák a kultúrára a szöveg metaforáját. Egy tágabb értelemben vett szövegiség közismert paradigmájáról van szó, a ’szöveg/szövet’-metafora alkalmazásáról mindazokra a területekre is, amelyek nem rendelkeznek irodalom típusú tárgyiasságokkal és az irodalomra jellemző intézményekkel. E nézet szerint a kultúra, amelynek az irodalmi szöveg maga is egyik alkotórésze, szövegszerűen szerveződik, s (többek között) olyan értelmezői stratégiákra van ráutalva, amelyek az irodalomtudományban honosak. A közelmúlt néhány tanulmánykötete címében és koncepciójában is erre az elképzelésre támaszkodik. A *kultúra mint szöveg* [*Kultur als Text*],⁶ *Az irodalom mint a kultúra szövege* [*Literatur als Text der Kultur*],⁷ *A kultúra olvashatósága* [*Lesbarkeit der Kultur*]⁸ jellegű címadások mögött általában többféle ’hagyomány’ idéződik fel. Kezdjük ezek rövid megnevezésével!⁹

⁴ Gerhard Neumann – Sigrid Weigel: *Literaturwissenschaften als Kulturwissenschaft*. In *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaften zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*. Szerk. Gerhard Neumann – Sigrid Weigel. München, 2000, Wilhelm Fink, 9–16., itt 10. o.

⁵ Moritz Baßler: *Stichwort Text. Die Literaturwissenschaft unterwegs zu ihrem Gegenstand. Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* (41), 1997, 470–475., itt 471. o.

⁶ *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Szerk. Doris Bachmann-Medick. Frankfurt/M., 1996, Fischer.

⁷ *Literatur als Text der Kultur*. Szerk. Moritz Csáky – Richard Reichensperger. Wien, 1999, Passagen.

⁸ Lásd a 4. lábjegyzetet.

⁹ Négy antropológiai irányzat más szempontú és színvonalas összegző elemzéseként vö. Takáts József: *Antropológia és irodalomtörténet-írás. BUKSZ, 1999/tavaszi, 38–47. o.*

A kulturális szövegmetafora legnagyobb népszerűségére a *kulturális antropológia*¹⁰ utóbbi évtizedeinek, ezen belül is Clifford Geertz 'interpretatív fordulatának' köszönhetően tett szert. „Geertz a kultúrát – írja N. Kovács Tímea – mint folyamatos jelentésteremtő és jelentésfenntartó gyakorlatot közelíti meg”,¹¹ antropológusi tevékenységét pedig „már nem az egyes kulturális jelenségek számbavételében látja, hanem a kulturális jelentések, vagyis meghatározott kulturális területek összefüggésében konstituálódó kulturális tapasztalatok és ezen tapasztalatok értelmezésének megértésében és interpretálásában”.¹² Az ember „a jelentések maga szötte hálójában függő állat”,¹³ cselekedeteit, szokásait, életmódját, értékeit nem elég, illetve nem lehet megfigyelni hermeneutikai erőfeszítés nélkül. A kultúra ennek a szemiotizált emberi diszpozíciónak a nyilvános, értelmezéseiben és alkalmazásaiban – melyek egybeesnek – folyamatosan változó, továbbíró-dó-olvasódó szövege. Geertz közkedvelt példája szerint „az etnográfia művelése” ahhoz a tevékenységhez hasonlít, „amikor megpróbálunk elolvasni egy kéziratot (abban az értelemben, hogy »létrehozzuk valamilyen olvasatát«) –, egy idegen, elhomályosuló, talányokkal, önel-lentmondásokkal, gyanús javításokkal és célzatos kommentárokkal teli kéziratot, ami azonban nem hagyományos írásjelekkel, hanem a megformált viselkedés illékony példával íródott”.¹⁴ Ám ennél is fontosabb az a – még ha a példa

¹⁰ Eberhard Berg és Martin Fuchs szerint az angolszász nyelvhasználatban elterjedt *anthropology* az 'etnológiánál', illetve az 'etnográfianál' „átfogóbb és egyértelműbb ontológiai, illetve episztemológiai konnotációkkal rendelkezik”. Martin Fuchs – Eberhard Berg: *Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation*. In *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Szerk. Eberhard Berg – Martin Fuchs. Frankfurt/M., 1995, Suhrkamp, 11–108., itt 13. o.

¹¹ N. Kovács Tímea: Kultúra – szöveg – reprezentáció: kulturális antropológia és irodalomtudomány. *Helikon*, 1999/4, 479–493., itt 484. o.

¹² Ua. 485. o.

¹³ Clifford Geertz: Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. Ford. Berényi Gábor. In uő: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest, 1994, Századvég, 170–199., itt 172. o.

¹⁴ Ua. 177. o.

szemléletességének rovására is menő – kiegészítés, hogy a „kézirát” létrejötté és olvasása egy kultúra tagjaihoz éppúgy (vagy sokkal inkább) fűződik, mint az őket megfigyelő antropológushoz. A megértés szükséges feltétele, hogy az antropológus abba a tevékenységbe és úgy kapcsolódjon be, amelyen keresztül és ahogy a kultúra tagjai a saját kultúrájuk ’szövegét’ írják-olvassák. Egy ilyen kísérlet története Geertz ’klasszikusa’ a bali kakasviadalról,¹⁵ amelynek későbbi antropológiai kritikája jól mutatja, hogy a ’jelentésekből szőtt kulturális háló’ értelmezői megközelítésének gyakorlati megvalósítása éppen az antropológiában a legnehezebb.¹⁶ Talán éppen ezeknek a régi hermeneutikai problémáknak az antropológiai diskurzus kölcsönözte újszerűsége tette az antropológia belső ügyeit olyan vonzóvá az irodalomtudomány számára.¹⁷

A második ’hagyomány’, amelyre egyben Geertz elképzelései is támaszkodnak, a német kultúratudomány történeti kultúratudományként emlegetett néhány évtizede,¹⁸ s jegyében olyan kiemelkedő életművek idézhetők, mint például Max Weberé, Ernst Cassireré, Heinrich Rickerté és Aby Warburgé. Egyébként a kortárs német kultúratudományos kezdeményezések kényes pontjáról van szó, egy jelentős, ám részben elfelejtett örökségről. Nem is e szerzők közvetlen németországi újrafelfedezésével, hanem bizonyos szem-

¹⁵ Clifford Geertz: Mély játék: Jegyzetek a bali kakasviadalról. Ford. Lovász Irén. In uő: *Az értelmezés hatalma*. 126–169. o.

¹⁶ Vö. Vincent Crapanzano: Hermész dilemmája: A szubverzió álcázása az etnográfiai leírásban. *Helikon*, 1999/4, 514–539. o. – Meg kell azonban jegyezni, hogy a Crapanzano és a *Writing Culture*-vita résztvevői megfogalmazta kritika némely esetben olyan objektivitásigényt posztulál az antropológiai (ön)kritikával szemben, amely messze visszaveti Geertz radikalizmusa mögé. Lásd jelen kötet *Antropológia és irodalom – mi van a közöttük* című tanulmányát. 138–141. o.

¹⁷ Doris Bachmann-Medick egyenesen „az irodalomtudomány antropológiai fordulatát” emlegeti. Vö. *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*.

¹⁸ Vö. például Otto Gerhard Oexle: Kultur, Kulturwissenschaft, Historische Kulturwissenschaft. Überlegungen zur kulturwissenschaftlichen Wende. *Das Mittelalter* (5), 2000, 13–33. o.

pontból az irodalomtudomány anglo-amerikai kulturális fordulatának recepciójával vette kezdetét e szerzők reneszánsza. Például Geertznek kellett Weberre idéznie, s kellő közvetítéssel Cassirer néhány eszméjét elsajátítania ahhoz, hogy ez utóbbiak is szerephez juthassanak a kortárs német kultúratudományos kezdeményezésekben.¹⁹

A szövegmetafora itt tárgyalt (és tágabb) összefüggésében Weber érték- és Cassirer szimbólumfelfogását érdemes kiemelni. A kultúratudományok olyan diszciplínák – írja Weber 1904-ben –

„amelyek az élet jelenségeit kulturális jelentőségük szempontjából igyekeznek megismerni. [...] A kultúra fogalma értékfogalom. Az empirikus valóság számunkra azért és annyiban kultúra, amennyiben értékeszmékkel hozzuk kapcsolatba; a valóságnak azokat és *csak* azokat az alkotórészeit fogja át, amelyek e kapcsolat folytán jelentősek számunkra.”²⁰

Weber értékfelfogásában szorosan összekapcsolódik a tapasztalás tárgyainak jelentése a tapasztalás alanyai számára való jelentőségükkel. Az univerzum önmagában értelmetlen valósága a megismerés tárgyaként jelentésre tesz szert. Ez a jelentésség egyben a megismerő emberre vonatkoztatottság mértéke is: a kultúra „a világtörténet értelmetlen végtelenségének az ember álláspontjáról értelem-

¹⁹ Ennek történeti okai (is) vannak. Otto Gerhard Oexle a német kultúratudomány 1880 és 1932 közé eső „tengelyidejéről” [*Achsenzeit*] beszél, amely az említett szerzők emigrációjával végződik. Ua. 14. o. – Hinrich C. Seeba szerint egyenesen „csak a náci által kikényszerített emigráció segítette hozzá a kultúrtörténet Németországban peremhelyzetbe került képviselőit [...] ahhoz a szélesebb, nemzetközi nyilvánossághoz, amelyből Angliában a *cultural materialism* és Amerikában a *cultural anthropology* kifejlődhetett”. Hinrich C. Seeba: Kulturkritik: Objekt als „Subject”. *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* (42), 1998, 495–502., itt 499. o. – Vö. még Wilhelm Voßkamp: Die Gegenstände der Literaturwissenschaft und ihre Einbindung in die Kulturwissenschaften. *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* (42), 1998, 503–507., 503. o. – Oexle is kiemeli, hogy Németországban e hagyomány a háború után sem talált folytatásra. Oexle: uo.

²⁰ Max Weber: A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”. Ford. Wessely Anna. In uő: *Tanulmányok*. Budapest, 1998, Osiris, 7–69., itt 33. o.

mel és jelentőséggel felruházott véges szelete”.²¹ A kultúra vagy a társadalom tudományának tárgyát az élet ilyen (vagy ilyen módon perspektivált) emberi összefüggéseinek köre alkotja – mely végső soron felöleli a tapasztalás teljességét. Weber ennek megfelelően erős kritikával illeti a természettudományok „előfeltevésmentességét”²² mint az értékmentes megismerés és egy a kultúrán kívüli tudás eszméjét. Cassirer számára pedig már mindenfajta tudás egyértelműen a kultúra körén belülré kerül. A tudomány alapfogalmai „már nem egy adott lét passzív leképezései, hanem maga teremtetten intellektuális szimbólumok”.²³ A „szimbolikus formák” tudománya így az igazság keresését a különböző igazságformák, a tudomány, a vallás, a művészet lehetőségtételeinek vizsgálatára cseréli fel, s a szimbólumban mint tudáskonstituáló érzéki jelben leli meg azt a mozzanatot, „amely valamennyi szellemi alapformában megtalálható, de egyikben sem ugyanabban az alakban jelenik meg”.²⁴ A megismerés kanti kritikája Cassirer argumentációjában „a kultúra kritikájába megy át”.²⁵ A szimbolikus formák tudománya – s később a kultúratudomány²⁶ – „azt igyekszik megérteni és igazolni, hogy miképpen előfeltételezi a kultúra valamennyi tartalma, amennyiben több pusztán részlet-tartalomnál, s egy általános forma elven alapul, a szellem

²¹ Ua. 38. o.

²² „A természettudományok, mint a fizika, a kémia vagy a csillagászat, magától értetődően előfeltételezik, hogy a kozmikus történet végső – tudományosan megkonstruálható – törvényeit érdemes ismerni. Nemcsak azért, mert ezek az ismeretek technikai vívmányokat tesznek lehetővé, hanem [...] »önmagukért« is. Maga ez az előfeltevés egyáltalán nem bizonyítható. Az pedig végképp nem, hogy vajon az így leírt világ érdemes-e arra, hogy létezzék, hogy van-e »értelme«, és van-e értelme létezni benne.” Max Weber: A tudomány mint hivatás. Ford. Wessely Anna. In uő: *Tanulmányok*. 127–155., itt 142–143. o.

²³ Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*. Darmstadt, 1997, Primus, 5. o.

²⁴ Ua. 16. o.

²⁵ Ua. 11. o.

²⁶ Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*. Darmstadt, 1994, Primus.

eredendő cselekedetét [*ursprüngliche Tat*]²⁷. Cassirer képviselői, amint arról a későbbiekben még szó lesz, nagyon közel járnak ahhoz, aminek jelentőségére, illetve lehetőségeire a jelen tanulmány figyelme irányul. Azt a „szimbolikus univerzumot” ugyanis, amelynek a nyelv, a mítosz, a művészet, a vallás és a tudomány az alkotórészei, olyan „szimbolikus hálónak”, „az emberi tapasztalatok [olyan] szövedéké[nek]” nevezi, amit ez utóbbiak „fonalából”²⁸ szöttek.

Kultúra és szöveg a kulturális szöveg metaforájához közelítő összekapcsolására a prágai nyelvészeti strukturalizmusban, illetve a szovjet *kultúrszemiotiká*bán is akad példa. A két irányzatot Moritz Csáky és Richard Reichensperger vonja be a kulturális szövegmetafora problémakörébe.²⁹ „[A] kultúra nem információraktár – idézik Jurij Lotmant –, hanem egy rendkívül bonyolult szervezett gépezet, amely megőrzi az információt, miközben szüntelenül a legelőnyösebb és legmegbízhatóbb eljárásokat dolgozza ki a megőrzésre, új információt kap, közleményeket sifíroz és desifíroz, ezeket egyik jelrendszerrel a másikra fordítja. A kultúra a megismerés érzékeny és bonyolult szervezett mechanizmusa.”³⁰

S bár a 'kéziratgondozás' Lotman információelméleti nyelvvezetésében inkább egy tolmácsgép működésére, mintsem a hermeneutikai erőfeszítés nyitottságára emlékeztet, kultúraelmélete mégis tartalmazza a kultúra és a szövegszerűség összekapcsolásának szinte valamennyi feltételét: a kultúra nyelv, a szöveg egy kulturális esemény emlékezte, egyben a kultúra eseménye és létmódja,³¹ részleteinek sokféleségében és különbözőségében.

²⁷ Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. 11. o.

²⁸ Ernst Cassirer: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York, 1944, Doubleday & Company, 43. o.

²⁹ Moritz Csáky – Richard Reichensperger: *Einleitung*. In *Literatur als Text der Kultur*. 11–20., itt 13. o.

³⁰ J. M. Lotman: *Kultúra és információ*. Ford. Lengyel Zsolt. In uő: *Szöveg – modell – típus*. Budapest, 1973, Gondolat, 269–280., itt 273. o.

³¹ Vö. ua. 278. o.

Végül a kulturális szöveg metaforájának negyedik előfordulásaként az *újhistorizmus* és annak néhány vonása említendő meg. Ez a munkásságát elsősorban a reneszánszra és a romantikára összpontosító irodalomtudományos irányzat szöveg és szövegkörnyezet (kontextus) határainak egy olyan újfajta értelmezésmódját képviseli, amely az irodalmi szöveg és annak kora, illetve az irodalmi szöveg és annak utókora közötti kapcsolatot a fikcionalitás problémáján mintegy túllépve egyneműsíti. Maga a kultúra poétikus, 'megcsinált', amelyen belül az irodalmiként kitüntetett szöveg is csak egy a sok lehetséges és a kultúra szempontjából konstitutív diskurzus közül. A szöveg elvegyül környezetével, amely viszont „egy sor finom és nehezen megfogható tranzakció, egy hálózat, [...] egymással versengő reprezentációk tülekedése, részvénytársaságok közötti alkudozások”³² mindenkorí kavalkádjaként ugyancsak szöveg(ek)ként inszcenírozódhat. A különféle társadalmi diskurzusok (köztük az irodalmi szövegek) 'hangzavarát' Stephen Greenblatt szerint az az energetikus kapcsolat teszi rendezetté, amely a társadalom működésének (kulturális) kollektivitásán alapul. A „társadalmi energia”, melyet Greenblatt az Erzsébet-kori színházból kölcsönzött példái-ban elegánsan áramoltat a színpad és az élet valósága között, „abban a *képességben* érhető tetten, amely bizonyos verbális hallás vagy látás után közvetített nyomok számára lehetővé teszi, hogy azok kollektív fizikai és mentális tapasztalatokat hozzanak létre és formáljanak”.³³ Ha a 'szövegiség' – amint azt a 'hang' és az 'energia' példái mutatják – nem is tekinthető az újhistoristák egyetlen uralkodó alakzatának, a 'ráhangoltság' képessége végső soron mégis szemiotikai/hermeneutikai kompetenciaként realizálódik.

Hasonló a helyzet a múlthoz fűződő (értelmezői) viszony-nal is. Greenblatt számára a múlt kulturális (és irodalmi)

³² Stephen Greenblatt: A társadalmi energia áramlása. Ford. Bocsor Péter. In *Tes-tes Könyv*. I. Szerk. Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor s. k. – Odorics Ferenc. Sze-ged, Ictus-JATE Irodalomelméleti Csoport, 355–372., itt 360. o. – Kiem. H. E.

³³ Uo.

nyomainak elsajátítása ugyancsak energetikus 'ráhangoltságot', „szellemidézést”³⁴ kíván meg. Az irodalomtörténeti megértés „azon a kapcsolaton alapul, amely az irodalmi mű megalkotóinak lehetőségfeltételei és a mi lehetőségfeltételeink között létesül”.³⁵ Egy elmúlt korszak irodalmának megközelítése a jelenkori irodalomértelmezés lehetőségeit, illetve magának a két feltételrendszernek a közös előfeltételeit – a társadalmi energia mindenkori és minden kori áramlását – írja elő. Louis A. Montrose ugyanezt a hermeneutikai procedúrát már a szövegmetafora bevonásával, a „textusok történetiség[nek]” és a „történelem textualitásá[nak]”³⁶ „chiasztikus”³⁷ viszonyaként írja le – maximálisan kiaknázva ezzel azokat a lehetőségeket, amelyeket a kulturális szöveg metaforája a kategoriális különbözőség újhistorista egyneműsítése szempontjából kínál. A kultúra lényege a társadalom poétikus valósága, amelyben, illetve aminek köszönhetően, az „irodalmi és nem irodalmi »szövegek« [is H. E.] egymástól elválaszthatatlanul áramlanak”.³⁸

▪ ELKALLÓDIK-E AZ IRODALOMTUDOMÁNY TÁRGYA?

A kulturális szöveg metaforája az idézett hagyományok tükrében diszciplináris és módszertani határok, illetve hagyományok áthágására/megsértésére jogosít fel. A textua-

³⁴ Vö. ua. 355. o.; uő: Was ist Literaturgeschichte? [What Is the History of Literature?] Ford. Reinhard Kaiser – Barbara Naumann. In uő: *Was ist Literaturgeschichte?* Frankfurt/M., 2000, Suhrkamp, 9–50., itt 39. o.

³⁵ Ua. 29. o.

³⁶ Louis A. Montrose: A reneszánsz mint hivatás. A kultúra poétikája és politikája. Ford. Kiss Gábor Zoltán. *Helikon*, 1998/1–2, 110–132., itt 116. o.

³⁷ Louis A. Montrose: Die Renaissance behaupten. Poetik und Politik der Kultur. In *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. Szerk. Moritz Baßler. Frankfurt/M., 1995, Suhrkamp, 60–93., itt 67. o.

³⁸ Kiss Attila Atilla: Az irodalom kulturális poétikája az újhistorizmusban. In uő: *Betűrés. Posztizmiotikai írások*. Szeged, 1999, Ictus–JATE Irodalomelméleti Csoport, 19–30., itt 28. o.

lizált kultúrafogalom e felfogásainak tükrében nemcsak a hagyományos értelemben vett kultúra elemei válnak „egyenértékűvé” és „módszertanilag is analóg módon”³⁹ megragadhatóvá, hanem radikálisabb értelmezésben a különböző valószínűségeket, „az irodalmi sajátosságok és a szövegen túli világvonatkozások dichotomikus szembeállítását [is H. E.] megkérdőjelezzük”.⁴⁰ Ennek eredményeként „[a] »kulturális szöveg« kategóriájának alkalmazása a kulturális és társadalmi javak legkülönbözőbb formáira azok »olvashatóságának« lehetőségeit és módszereit emeli a vita rangjára, ami által az irodalomelmélet más szellemtudományos diszciplínák fontos vonatkoztatási pontjává”⁴¹ lép elő.

Ezek a feltevések bármely érintett diszciplína nézőpontjából megítélhetők negatívan és pozitívan is. Tágabb összefüggésben az előbbire példa a *Schiller-évkönyv* három évfolyamának kultúratudományos vitáját kezdeményező Wilfried Barner véleménye. A vita nyitókérdése, hogy „[e]lhallódik-e az irodalomtudomány tárgya”,⁴² hogy a szellemtörténet, a biografizmus, a társadalomtörténet és annyi más, az irodalmat eszközzé alacsonyító koncepció meghaladása után az irodalomtudomány a kultúratudományok forgatagában nem veszíti-e el *ismét* tárgyának fáradságosan megszerzett autonómiáját? Nem arról a régi jó szokásról van-e szó új köntösben – írja Barner –, hogy az irodalmat tartalmi érdekek, a reprezentáció szolgálatába állítsuk? S hogy kellőképpen

³⁹ Moritz Csáky és Richard Reichensperger az általuk szerkesztett kötet előszavában arra tesznek kísérletet, hogy „a hétköznapi kultúra megnyilvánulási formáitól (étkezés, öltözködés) az »alacsonyabb« ellenkultúrán keresztül (operett, musical, pop, televíziós szórakoztatás) egészen a hagyományosan »magas« kulturális események szintjéig” mindent „a kultúra átfogó szövegének rész-szövegeként” fogjanak fel. Moritz Csáky – Richard Reichensperger: *Einleitung*. 13. o.

⁴⁰ Doris Bachmann-Medick: *Weltsprache der Literatur. Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* (42), 1998, 463–469., itt. 463. o.

⁴¹ Gerhard Neumann – Sigrid Weigel: *Literaturwissenschaften als Kulturwissenschaft*. 10. o.

⁴² Wilfried Barner: *Kommt der Literaturwissenschaft ihr Gegenstand abhandeln? Vorüberlegungen zu einer Diskussion. Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* (41), 1997, 1–8., 1. o.

provokatív legyen, a Foucault-féle diskurzuskritika, a Greenblatt-féle újhistorizmus példáján az irodalomtól való elfordulásról beszél. Röviden és velősen: nem úgy van-e, ahogy már sokszor volt, hogy 'az ilyenek nem szeretik az irodalmat'?⁴³ Szorosabban a szövegmetaforához kapcsolódva juttatja kifejezésre kételyeit Manfred Engel, amikor a szöveg szerepének túlhangsúlyozását afféle *déformation professionnelle*-nek nevezi.⁴⁴ Carsten Lenk pedig a kulturális szövegmetaforikát (elsősorban Geertz elméletét) tárgyaló tanulmányában azt a kérdést veti fel, nem jár-e a kultúrafogalom szemiotizálása azzal a következménnyel, hogy ott is jelentést keresünk, „ahol az a [kulturális H. E.] szereplők számára már nem meg tapasztalható”?⁴⁵

A textuális fordulat lehetséges következményei mérlegelhetők azonban pozitívan is. Doris Bachmann-Medick például úgy teszi fel a kérdést, hogy „miképpen tehetők etnológiai és irodalomtudományos eljárások kölcsönösen termékkennyé egyrészt az etnográfiai kutatások, a kulturális idegenség meg tapasztalása, a kulturális ismeretszerzés interpretációja, másrészt irodalmi szövegek értelmezése szempontjából”?⁴⁶ E felfogásban az irodalomtudomány identitása nem forog kockán oly módon, hogy tárgya és kérdésfelvetései szempontjából idegen, külső érdek fenyegetné. Ha nem éppenséggel az irodalomtudomány mint szövegtudomány az, amellyel például egy posztstrukturalista ihletésű etnográfia fenyegeti a saját hagyományait és integritását (s közvetetten persze az irodalomtudomány különállását is). Már-már parodisztikus illusztrációja ennek az ellenkező előjelű (azaz pozitívan megítélt) fenyegetettségnek Dietrich

⁴³ Ua. 5. o.

⁴⁴ Manfred Engel: Kulturwissenschaft/en – Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft – kulturgeschichtliche Literaturwissenschaft. *KulturPoetik* (1), 2001, 8–36., itt 33. o.

⁴⁵ Carsten Lenk: Kultur als Text. Überlegungen zu einer Interpretationsfigur. In *Literaturwissenschaft – Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven*. Szerk. Renate Glaser – Matthias Luserke. Opladen, 1996, Westdeutscher, 116–128., itt 124. o.

⁴⁶ Doris Bachmann-Medick: Einleitung. In *Kultur als Text*. 7–64., itt 8. o.

Harth javaslata „egy nyitott, interdiszciplinárisan kísérletező irodalomtudomány bolygómodelljére”.⁴⁷ A harthi irodalomtudományos 'naprendszer' centrumában a szövegkritika és -elmélet, illetve a poétika, valamint a metodológia címen egybefogott hermeneutika, történetkutatás [*Historik*], szemiotika és retorika kap helyet; napközben forgolódnak aztán az irodalomtörténet, a szakspecifikus tudománytörténet és az irodalmi értékkutatás [*literarische Wertung*], s az interdiszciplináris periférián (órajárás szerint) a médiatudományok, a nyelvészet, az esztétika, a történettudomány, a színháztudomány, az antropológia, a pszichológia, a komparatisztika és a szociológia. Hasonló összefüggésben idézhető Francesco Loriggio is, aki Richard Rorty nyomán „a diszciplínák újrarendezését” mérlegeli, s úgy vélekedik, hogy „az új antropológia vagy az új irodalomelmélet »új-donsága« abban a kölcsönösségben áll, amelynek alapján e két diszciplína úgy fogadhat magába más tudományokat, hogy egyidejűleg azok is megnyílnak feléjük”.⁴⁸

A pro és kontrákból világossá válhat, hogy a kulturális szöveg metaforájának nemcsak tudományelméleti, hanem nagyon is konkrét tudománypolitikai következményei is vannak, illetve lehetnek. A kultúratudományos kérdésfeltevések s velük együtt egy – ártatlan? – metafora evaluációjának szempontjai sem egyneműek, hanem legalább e két összefüggés, az 'igazság' és a 'hatalom' szeretetének összjátékából, konszenzus és disszenzus kommunikációjából születnek. A továbbiakban mégis inkább e metafora retorikai, elméleti hatékonyságának, lehetőségeinek és határainak szeretnék figyelmet szentelni. (Ami természetesen nem lehet tudománypolitikai relevancia nélkül.)

⁴⁷ Dietrich Harth: Vom Fetisch bis zum Drama? In uő: *Das Gedächtnis der Kulturwissenschaften*. Dresden-München, 1998, Dresden University Press, 49–74., itt 69. o.

⁴⁸ Francesco Loriggio: Antropológia, irodalomelmélet és a modernitás tradíciói. Ford. Jakab András. *Helikon*, 1999/4, 572–589., itt 574. o.

A kulturalizáló kérdezősmód két szempontból teszi 'nyitottá' a szöveg fogalmát. E kétféle nyitottság ellentétes előjelű vagy irányú absztrakció. Az első esetet az életvilág [*Lebenswelt*] szimbolikus felülírása, a másodikat a szöveggel való kapcsolat sajátos életszerűvé tétele jellemzi. Az első esetben az életvilág szövegszerű, a másodikban a szöveghez fűződő viszony életvilágszerű. Az életvilág szimbolikus felülírása lehetővé teszi, hogy a szűkebb értelemben vett szövegfogalmat más szimbolikus rendszerekbe integráljuk. A vizsgálati területek kompatibilitásának megteremtésére tett kísérlet tétje bizonyos értelemben egy szét differenciálódott ember- vagy szellemtudomány⁴⁹ rehabilitációja. E rehabilitáció középpontjában pedig a kultúra fogalma áll.

De mire gondolunk, amikor a kultúrát szövegnek nevezzük? Szöveg-e a kultúra, vagy csak *olyan*, mint egy szöveg? Ha szöveg, vajon azért-e, mert a dokumentumai szövegek, vagy azért, mert az eseményei és a történései is azok? Nem szerencsésebb-e ez utóbbi esetben diskurzusokról beszélni, vagy beismerni, hogy performanciája szempontjából a kultúra mégis *csak* olyan, mint egy szöveg, vagy olyan sem? Hogyan viszonyul egymáshoz a kultúra szövegszerűségének és olvashatóságának metaforája? És mennyiben aktiválódik egy hajdanvolt metafora, a 'textus', saját metaforikus újrabevetésekor? E kérdések körüljárása sok válaszlehetőséget rejt magában. Az alábbiakban ezt a sokféleséget próbálom meg valamennyire *kibogozni*. Ezáltal várhatóan a fentebb idézett hagyományok kultúrafogalmi is pontosítást nyernek, és talán sikerül őket a szövegmetafora tükrében egymáshoz képest is elhelyezni.

⁴⁹ Vö. Norbert Elias: *Die Gesellschaft der Individuen*. In uő: *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt/M., ²1994, Suhrkamp, 15–98., itt 60. o. ; Wilhelm Voßkamp *Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaften. Versuch einer Bestandaufnahme*. In *Zur Geschichte und Problematik der Nationalphilologien in Europa. 150 Jahre Erste Germanistenversammlung in Frankfurt/M. (1846–1996)*. Szerk. Frank Fürbeth és mások. Tübingen, 1999, 809–821., itt 810. o.

A metafora elemzéséhez viszont metaforaelméletre is szükség van. Annak sokféleségét ez a tanulmány aligha kívánhatja megoldani, de feltehető, hogy a kultúra szövegmetaforájának mérlegelése és megítélése különböző metaforafelfogások függvénye is lehet. Mindenesetre induljunk ki abból, hogy a 'kulturális szöveg' kifejezésben 'a kultúra szöveg'-metafora dominál, s nem megfordítása 'a szöveg kultúra', amely egészen konkrétan is érthető. A kulturális szöveg metaforájában a 'szöveg' a helyettesítő, a „Bildspender”, a 'kultúra' a helyettesített, a „Bildempfänger”.⁵⁰ A szöveg bizonyos tulajdonságainak átvitele a kultúrára azonban nemcsak annak a metaforaelméletnek a tükrében értelmezhető, amely az arisztotelészi értelmezésre támaszkodik,⁵¹ és – legalábbis munkafázisként – elkülöníti a metaforikus kifejezés szó szerinti ('a szöveg') és átvitt értelmét ('a kultúra mint szöveg'), hanem olyan elméletek jegyében is, amelyek a hangsúlyt a jelentésszintek egyetlen jelentésben történő összeolvadására, illetve azok hierarchiájának megfordíthatóságára helyezik. Ezek egyikeként említhető az az elképzelés, amely szerint „[a] metaforikus jelentést [...] az egész szituáció, az egész kontextus megértése hívja életre. A kontextus határozza meg, hogy mely jelentéslehetőségek valósulnak meg, melyek kerülnek az előtérbe, melyek szorulnak a háttérbe”.⁵² Ebből a szempontból a 'kultúra' a metafora éppoly tevékeny szemantikai összetevője, mint a 'szöveg'. Gerhard Kurz idézett felfogása a metafora működését egyfajta kontextuális katakrézisként írja le. A jelentések használat előtti állapota és használat közbeni módosulásai a metaforában egyrészt egy még nem volt, alkalmi és „egyértelmű”⁵³ metaforikus értelemben „ötvöződnek”.⁵⁴ Másrészt

⁵⁰ Gerhard Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol*. Göttingen, ³1993, Vandenhoeck & Ruprecht, 22. o.

⁵¹ Ua. 10. o.; Vö. Arisztotelész: *Poétika és más költészettani írások*. Ford. Ritoók Zsigmond. Budapest, 1997, PannonKlett, 83–91. o.

⁵² Ua. 18. o.

⁵³ Ua. 33. o. – Kiem. H. E.

⁵⁴ Ua. 23. o.

azonban a szemantikai konstituensek „a *kettős* jelentés [egyetlen H. E.] tudatállapotában”⁵⁵ egyesülnek. A jelentéskonstituensek (a 'szó szerinti' és a 'metaforikus') közti *tertium comparationis* alapján lehetséges elkülönítés helyett a metafora értelmének itt egy egységes vagy éppen egy önmagában 'hasadt' szemantikai kontextuskénti vizsgálatára kerül a hangsúly. Amikor a következőkben azt, amibe a 'szöveg' és a 'kultúra' is beleadott valamit, a metaforikus jelentésre támaszkodó kultúraelmélet összefüggésében szemlélem, a csoportosítások metaforaelméleti alapját hozzávetőlegesen e három mozzanatra: szó szerinti és metaforikus jelentés elhatárolása, egyértelműsítése és differe/enciálása⁵⁶ képezi.

A kulturális szöveg metaforájának lehetséges felfogásait e mozzanatok alapján három 'típusba' szeretném elkülöníteni. Az első azokon a véleményeken demonstrálható a leginkább, amelyek szó szerinti és metaforikus jelentés elhatárolása által vitatják a szövegmetafora (vagy tágabb összefüggésben a kultúrafogalom) episztemológiai hatékonyságát. A kultúra nem, vagy nem csak szöveg, még kevésbé az a 'világ' vagy a társadalom. A másodikhoz azok a felfogások tartoznak, amelyekben a metafora olyannyira hatékonynak bizonyul, hogy (túlságosan is) egyértelművé és metaforikus státusában problémássá válik. A harmadik típusba pedig azokat sorolnám, amelyekben a metafora a nyelvi differencialitásnak (az 'önmagában hasadt' szemantikai kontextusnak) köszönhetően egy egyszerre hatékony és ellentmondásos gondolati alakzat jegyeit ölti magára.

⁵⁵ Ua. 17. o. – Kiem. H. E.

⁵⁶ Derrida *différance*-ának itt hivatkozott magyar fordításához vö. Molnár Miklós: Szöveg, keresztül-kasul. Derridán kívül. In Jacques Derrida: *Grammatológia. Első rész*. Ford. Molnár Miklós. 1991, Életünk-Magyar Műhely, 5–18., itt 5. o. – Jelen kötet *Antropológia és irodalom – mi van a között* című tanulmányában a *différance* egy másik fordítását is használom. Vö. 160. o.

SZÖVEG, KULTÚRA, TÁRSADALOM – A SZÓ SZERINTI ÉS A METAFORIKUS *

A szövegmetafora (és általában a szemiotizált kultúrafogalom túlzott térhódításának) kritikussai tulajdonképpen azal érvel(het)nek, hogy itt arisztotelészi értelemben nagyon távoli és nagyon különböző dolgok összevetése történik. Minden szöveg kultúra, de a kultúra javarészt nem szöveg, arról nem is beszélve, hogy egyáltalán nem minden kultúra. Nem mindenki nézi jó szemmel, amint a szövegmetafora bekebelezi a kultúra azon részeit, amelyekre nem jellemző a szövegszerűség, illetve amint a kultúra bekebelezi a társadalmi valóság azon részeit, amelyekre nem jellemző a kulturalitás. A kultúra nem metaforizálható, vagy ha igen, csak átvitt értelemben. „Nem egészen világos – írja „a posztmodern »kulturalizmus«⁵⁷ polemizáló Terry Eagleton –, hogy mit jelent az a kijelentés, hogy a vérzés és a Montblanc kulturális. A »vérzés« és a »Montblanc« fogalmi nyilván kulturálisak, valamennyi következményükkel; de ez tiszta tautológia, hiszen mi más lehetne egy fogalom, mint kulturális?»⁵⁸ Volnának tehát olyan 'természetes' események és tényállások, amelyek attól függetlenül érintik az embert, hogy kulturálisan feldolgozottak-e, vagy sem. Ha felsértetted magad, és nincsenek elképzeléseid a sérülésről, illetve a kezeléséről – amelyek kulturálisan éppenséggel nagyon különbözőek lehetnek –, akkor is vérezni fogsz. Ha nem tudod, mi a Montblanc, és foglalmad sincs róla, milyen egy hegy, az akkor is utadba állhat.⁵⁹ Eagleton e (sikerültnek aligha tekinthető) megjegyzései a természeti 'valóságot' hívják segítségül annak a (társadalmi) pozitivitásnak a szemléltetéséhez, amelynek egyes szegmensei függetlenek a kultúrától, illetve amelyeknek a kultúra csupán függvénye. (Kell egy hegy, hogy például Montblanc-nak nevezhes-

⁵⁷ Terry Eagleton: *Was ist Kultur?* 129. o.

⁵⁸ Ua. 130. o.

⁵⁹ E probléma magyar klasszikusa Móricz Zsigmond *Mehemed és a tehenek* című gyermekverse.

sük, illetve hogy fogalmunk legyen a 'hegy'-ségről.) Paradox módon éppen egy metaforikus helyettesítés szolgál a kulturális és a nem kulturális szétválasztására: a társadalom szilárd, mint egy hegy, és megmászhatatlan, mint az emberi diszpozíció. Nélküle a kultúrának – a hegyről, a vézéről – 'fogalma sincs'. (A későbbiekben második típusba sorolandó vélemények ezzel szemben a természeti valóságot is befoglalják a kulturális tudásba.)

A kulturális szövegmetafora (és hegemonia) kritikusai azon fáradoznak, hogy ontológiai vagy episztemológiai határok megvonásával tagolják a kultúra „általános szövegének”⁶⁰ nyomasztó egyneműségét. Az egység és a sokféleség problémájával állunk tehát szemben. E nézőpont képviselői számára szükségesnek látszik tehát „a kultúra éppoly kevéssé dichotomikusan kezelendő, mint egymásra redukálható dimenzióinak – társadalmi, illetve kognitív, valamint szemiotikus (mediális és materiális) oldalainak – következetes megkülönböztetése”.⁶¹ Egy egyszerűségében szemléletes szociológiai modell elkülöníti például a „civilizációt” mint „az élet megnyilatkozásainak összességét”, „a társadalmiasult ember interakciójának és munkájának összjátékát”,⁶² a „kultúrától” mint „az élet olyan megnyilatkozásainak összességétől [...], amelyek egy szimbolikus komponenssel rendelkeznek”.⁶³ A kultúra a civilizáció azon területe, „amely a civilizációban érvényes feltételeknek engedelmeskedik; ezekhez [azonban] olyan további feltételek társulnak, amelyek által a kultúra az élet más megnyilatkozásaitól elkülönül és relatív önállóságra tesz szert”.⁶⁴ Az iro-

⁶⁰ Jacques Derrida: *Positions*. In uő: *Positions*. Paris, 1972, Minuit, 126. o. – Idézi Orbán Jolán: *Derrida írás-fordulata*. Pécs, 1994, Jelenkor, 166. o.

⁶¹ Claus-Michael Ort: Was leistet der Kulturbegriff für die Literaturwissenschaft? Anmerkungen zur Debatte. *Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes* (46), 1999/4, 534–545., itt 542. o.

⁶² Reiner Wild: Literaturgeschichte – Kulturgeschichte – Zivilisationsgeschichte. In *Vom Umgang mit Literatur und Literaturgeschichte. Positionen und Perspektiven nach der „Theoriedebatte“*. Szerk. Lutz Danneberg – Friedrich Vollhardt. Stuttgart, 1992, Metzler, 349–363., itt 353. o.

⁶³ Uo.

⁶⁴ Uo.

dalom, illetve az „irodalmi cselekvés”⁶⁵ ennek mintájára a kultúrán belüli olyan területként határozódik meg, amely engedelmeskedik a kulturális feltételeknek, mely utóbbiakhoz további, csak az irodalmi cselekvésre jellemző feltételek társulnak. Ha megfordítjuk a differenciálódásnak ezt a logikáját, azt mondhatjuk, hogy vannak tehát a civilizációnak olyan területei, amelyeken nem vagy másképp érvényesülnek a kultúra feltételei, és a kultúrának olyan területei, amelyeken nem vagy másképp érvényesülnek az irodalom feltételei. Például a 'hatalom' vagy a 'tőke' törvényei nem kulturálisak, egy politikai hatalom másképp szelektál, mint a műértők, egy multinacionális cég nem csak esztétikai megfontolásokból állítja ki irodaházaiban kortárs festők képeit stb. E modellnek felel meg az olyasfajta különbségekben való gondolkodás, mint amit Barner képvisel nemcsak a más diszciplínáktól elkülönülő irodalomtudomány védelmével, hanem az autonóm irodalmi szöveg határainak megvonásával is. De a kultúra, illetve a szöveg korlátozására tett tanulságos kísérlet az is, ha – mint Aleida Assmann teszi – „kulturális szövegen” nem metaforát, hanem konkrét szövegeket értünk. A „kulturális szövegeket” a kollektivitás, az igazságigény, a kanonizáció és egy viszonylag zárt hagyomány különbözteti meg az „irodalmi szövegek”⁶⁶ egyediségétől, fikcionális felelőtlenségétől, múlandó sorsától és történelmi nyitottságától. Írott szövegek tehát különböző szerepeket játszhatnak aszerint, hogy melyik részterület feltételrendszerének engedelmeskednek.

Egy a luhmanni rendszerelmélethez közelebb álló szociológiai modell „önreferencia” és „idegen referencia”⁶⁷ viszonyaként határozza meg a differenciálódott területek kapcsolatát. Az érvényességnek itt nincsenek olyan vakfoltjai,

⁶⁵ Ua. 357. o.

⁶⁶ Aleida Assmann: Was sind kulturelle Texte? In *Literaturkanon – Medienereignis – kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung*. Szerk. Andreas Poltermann. Berlin, 1995, Erich Schmidt, 232–244, itt 241–243. o.

⁶⁷ Dirk Baecker: Das Programm der Kultur. In uő: *Wozu Kultur?* Berlin, 2001, Kulturverlag Kadmos, 112–132., itt 116. o.

mint a fenti esetben, a kultúra mindenütt jelen van a társadalomban. Viszont a társadalom „másodlagos önmegfigyelése[ként]”⁶⁸ értelmeződik, „a rendszernek a rendszer eszközeivel történő irritációjaként”.⁶⁹ Minél önreferenciálisabb a kultúra, annál erőteljesebben határozódik meg a társadalom önreferenciájától való differenciában, aminek a működését reprodukálja, s aminek differenciális zártságát a saját differenciájával csupán erősíti. A társadalom „egység[e] csak mint a differencia egysége figyelhető meg, egy másik [például a kultúra H. E.] egység[év]el szembeni differenciában”.⁷⁰ A kultúra csak azért önreferenciális, mert „idegen referenciája”⁷¹ a társadalom; és hiába önreferenciális, ha csak a társadalom differenciájaként az.⁷²

A rendszerelmélet furfangos logikájával rokoníthatók azok a kultúratudományos (és következésképpen 'kultúrabarát') argumentációk is, amelyek az irodalmat és/vagy a kultúrát egyfajta 'tudatként', mi több 'felettesként' próbálják leírni. Hartmut Böhme az irodalmat „olyan tényállások esztétikai kódolásának” nevezi, „amelyek csak e kódolásban válnak kommunikálhatóvá”; az irodalom „különleges tematizáló és perspektiváló stratégia, amely jelentéseket hoz létre”.⁷³ Wilhelm Voßkamp hasonló megoldásra jut: „az irodalmi szövegek a kulturális jelentésteremtés [*Sinnproduktion*] részei”, mint ilyenek „az észlelés és az önreflexió médiumai”. „A szövegekben a kultúrák önmagukat figyelik meg.”⁷⁴

⁶⁸ Ua. 117. o.

⁶⁹ Ua. 121. o.

⁷⁰ Helmut Wille: *Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme der Theorie sozialer Systeme*. Stuttgart–Jena, 1993, Gustav Fischer, 182. o.

⁷¹ Dirk Baecker: *Das Programm der Kultur*. 116. o.

⁷² A rendszerelmélet 'differenciái' – mint a kulturális szövegmetaforától idegen gondolkodásmód – egyébként egy másik képiségre, egy biológiai modell organicizmusára vezethetők vissza. Vö. Odorics Ferenc: A konstruktivista irodalomtudomány. *Helikon*, 1993/1, 3–12., itt 4. o.

⁷³ Hartmut Böhme: Zur Gegenstandsfrage der Germanistik und Kulturwissenschaft. *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* (42), 1998, 476–485., itt 480. o.

⁷⁴ Wilhelm Voßkamp: Die Gegenstände der Literaturwissenschaft und ihre Einbindung in die Kulturwissenschaften. *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* (42), 1998, 503–507., itt 504. o.

Doris Bachmann-Medick szerint pedig „[a]z irodalmi szövegek a társadalmi interakciók és konfliktushelyzetek teremtmene cselekvéskényszereknél hatásosabban képesek arra, hogy a kultúraspecifikus szimbolizációkat, kódolásokat és cselekvésmódokat nyitva tartásuk az interpretáció számára”.⁷⁵ Akarva-akaratlanul mindhárom idézett szerző megkülönböztet tehát szemiotizált és nem szemiotizált területeket, valamint tudatos és nem tudatos társadalmi-kulturális gyakorlatokat. Irodalom és kultúra ezáltal különleges kompetenciára tesznek szert, amely megfordítva érvényességi területük redukciójával egyenértékű. Az irodalmi szöveg mint „a kulturális önértelmezés instanciáinak egyike”⁷⁶ meg is vonódik attól, ami felé fordul. A tudatosság szempontjának figyelembe vétele – tematizáltság, (ön)reflexió, az irodalom mint tevékeny ellenállás⁷⁷ – megosztja az egyneműt: a kultúra (és/vagy irodalom) perspektivikusan elkülönül a társadalomtól mint tárgyától, amely differencia ez esetben az önreferenciális zártság differenciájának bizonyul. (Ellentétben a harmadik csoportban tárgyalandó differenciálással.) A társadalom éppúgy különbözik a kultúrától (és az irodalomtól), mint a kultúra a kulturális szöveg metaforájától. Az irodalmi és kulturális szövegek pozitívítása csak átvitt értelemben vethető egybe egyetlen szöveg szövegiségeivel.

SZÖVEG, SZÖVET – AZ EGYÉRTELMI METAFORA ■

Ha a szövegmetafora (és mellesleg a kultúra) lehetséges értelmezéseinek első típusaként olyan véleményeket idéztem, amelyek a (másik) 'valóságra' is kiterjedő egyneműsítés veszélyére különböző 'valós' határok megvonásával, szó szerinti és átvitt értelmű jelentés elkülönítésével vála-

⁷⁵ Doris Bachmann-Medick: *Weltsprache der Literatur*. 468. o.

⁷⁶ Uo.

⁷⁷ Uo. 464. o.

szolnak, második típusa az ellenkező végletnek tekinthető. Itt a metafora végtelenül hatékonynak bizonyul: nem lehet a szó szerinti és a metaforikus között különbséget tenni, mert a mégoly szó szerinti jelentés is már mindig átvitt, illetve az átvitt az, ami szó szerint *van*. Az ember – írja Cassirer – „saját teremtményeinek – a nyelv szavainak, a mítosz vagy a művészet képeinek, a megismerés intellektuális szimbólumainak – foglya, amelyek finom és áttetsző, de nem kevésbé széttephetetlen fátyolként veszik körül”. A kultúra filozófiájának feladata, hogy „ezt a fátylat föllebentse – a pusztta jelentés és jelölés közvetítő szférájából ismét az eredendő és intuitív szemléléshez jusson”, de másrészről „éppen az a sajátos szerv áll ellen ennek a feladatnak, amellyel a filozófia rendelkezik”.⁷⁸ Mivel a gondolkodás maga is a szimbolikus formák fátylának anyagából van, nem kap választ arra kérdésre, hogy „mi lehet a szellemi funkciók ezen összességén kívüli abszolút valós, a »magánvaló dolog« ebben az értelemben”.⁷⁹ A szimbolikus gondolkodás már nem a világ jelentésségének (pusztán metaforikus) dimenziója, hanem e gondolkodás szerkezete magának a 'világnak' a létmódja. A jelentések ontológiai szempontból ugyan másodlagosak, de kapcsolatuk konstitutivitása az egyetlen emberi lehetőség. A szemiozizsnek a strukturalitás kölcsönöz episztemológiai biztonságot, miáltal a viszonyfogalmak felülkerekednek a szubsztanciális fogalmakon:

„Nem »tárgyakat« ismerünk meg – mintha azok már előzetesen és független módon meghatározottak és adottak lettek volna –, hanem *tárgyszerűen* ismerünk meg, amennyiben a tapasztalás tartalmainak egyenletes lefolyásában elhatárolásokat hozunk létre, tartós elemeket és kapcsolódási összefüggéseket rögzítünk.”⁸⁰

⁷⁸ Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. 51. o.

⁷⁹ Ua. 48. o.

⁸⁰ Ernst Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Darmstadt, 1994, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 403. o.

A metafora nyelvén szólva a szó szerinti többre nem jó, minthogy a gondolkodás – megcáfolandó – munkahipotézise legyen. Viszont „[a]mit a »dolog« a világ hétköznapi értelmében tulajdonságként elveszít, azt visszanyeri viszonylatokban: hiszen most már nem [...] önmagában nyugszik, hanem logikus szálak kötik össze feloldhatatlanul a tapasztalás összességével”.⁸¹ Állandóságról a szimbolikus forma „önmagában zárt és önmagán nyugvó egysége” gondoskodik, s nem „a szétfolyó tartalmak”⁸² sokfélesége. Amikor „az egyes tartalmakat egyre újabb szálakkal mintegy összekötjük, azt a szilárdságot biztosítjuk nekik, ami az empirikus tárgysiságok kitüntetett tulajdonsága. A benyomásnak nem az érzéki létszerűség, hanem a viszonyoknak ez a belső gazdagsága kölcsönzi a valóságos objektivitást”.⁸³

Ilyen körülmények között a tudományos megismerés a szimbolikus formák felé fordul, és maga is viszonylagossá válik. A „történeti kultúratudomány” empirikus alapokon nyugvó „hipotézistudományként”⁸⁴ határozza meg magát.

Szó szerinti és átvitt összeolvadása a tudás jelentésszerkezetében a szöveg és a szöveggörnyezet újhistorista egybenyitásának filozófiai legitimációjaként is szolgálhat.⁸⁵ Következményének tekinthető az a mai kultúratudományos elképzelés is, miszerint – és szándékosan adom vissza a megfogalmazást a maga tautologizáló ügyetlenségében – „az így meghatározott kulturális valóság ténylegesen felfogható egy olyan szöveggént, amely egy a társadalom és an-

⁸¹ Ua. 220. o. – Idézi Ute Daniel: *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt/M., 2001, Suhrkamp, 96. o.

⁸² Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. 22. o.

⁸³ Ernst Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. 373. o. – Idézi Daniel: *Kompendium Kulturgeschichte*. 97. o.

⁸⁴ Otto Gerhard Oexle: *Kultur, Kulturwissenschaft, Historische Kulturwissenschaft*. 24. o. – vö. még Rüdiger Zymner: *Literatur im ästhetisch-sozialen Handlungsfeld. Am Beispiel des Prager Manierismus. KulturPoetik* (1), 2001, 75–95., 94. o.

⁸⁵ Alan Liu (többek között) az újhistorizmus elméleti alapvetését hiányolja. Alan Liu: *Die Macht des Formalismus: Der New Historicism [The Power of Formalism. The New Historicism]*. Ford. Stephan Dietrich. In *New Historicism*. 94–163. o. itt 137. sk.

nak tagjai által megképzett térben *olyan szövetet* alkot, amely ebből az összességből jön létre és belőle fejthető meg”⁸⁶ E „kulturális szöveg” az, ami „a nyelv, a cselekvés, a szimbólumképzések, a mesterséges tárgyak, de különösen [...] a kódok, a beszéd- és írásbeli, valamint képi rendszerek által elsődlegesen létrehozta a társadalmi valóságot”.⁸⁷

Amint e tautologikus megfogalmazás, valamint Cassirer idézett szó-, illetve képhasználatai mutatják, megfigyelhető itt még egy sajátos körülmény. A szöveg metaforájának egyértelműsödése és episztemológiai hatékonnyá válása a szimbolikus formák filozófiájában, illetve a mai kultúratudomány támogató jellegű szóhasználatában sajátos „remetaforizációhoz”⁸⁸ vezet. A szöveg ’szövevé’, ’textussá’ változik vissza. Pontosabban a kulturális szöveg metaforájának szó szerinti jelentése – a ’szöveg’, amely maga is egy elhalványodott metafora – remetaforizálódik, ami viszont úgy is szemlélhető, mint a kulturális szövegmetafora átvitt értelmének – ’a kultúra mint szöveg’ – „reifikációja”,⁸⁹ azaz konkrétizációja: ha a szöveg ’szövet’, miért ne lehetne a kultúra anélkül is ’textus’, hogy köze volna a ’szöveghez’? A remetaforizáció következtében a kulturális szövegről való beszéd így olyan argumentációkkal kerül rokonságba, amelyek nélkülözik a szemiotikai perspektívát. A szövegmetafora értelmezésének e második típusában a metafora bizonyos tekintetben túl találónak bizonyul a társadalomra (és a kultúrára). Vagy túl kevéssel járul hozzá annak megismeréséhez. ’Újjal’ éppenséggel a társadalom „emberi szövedéke” [*Menschengeflecht*]⁹⁰ szolgál: remetaforizálja a kulturális szöveget, amennyiben emlékezteti saját „nagyon szilárd és egyidejűleg nagyon rugalmas”⁹¹ származására.

⁸⁶ Gerhard Neumann – Sigrid Weigel: *Literaturwissenschaften als Kulturwissenschaft*. 11. o. – Kiem. H. E.

⁸⁷ Uo.

⁸⁸ Vö. Gerhard Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol*. 19. o.

⁸⁹ Uo.

⁹⁰ Norbert Elias: *Die Gesellschaft der Individuen*. In uő: *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt/M., 1994, Suhrkamp, 17–98., 76. o.

⁹¹ Uo.

KULTÚRA, ENERGIA, MEGKETTŐZÖTT REFERENCIA – METAFORIKUS DIFFERENCIÁLTÁSA ■

A kulturális szövegmetafora lehetséges értelmezéseinek első típusaként egybegyűjtött vélemények a különbözőség kategóriális problémájára irányultak. Arra hívták fel a figyelmet, hogy a 'kulturális szöveg' csupán egy metafora. Ugyanitt szó esett azokról a kultúratudományos elképzelésekről is, amelyek a kultúrát és az irodalmat a reflexió médiumaként, afféle felettesként funkcionalizálják, ami által ugyancsak redukálják a szemiotikai perspektíva érvényességét. A reflexió modell⁹² – legyenek bár mások az intenciói – a kultúra 'szövegén' belül elkülönít olyanokat, amelyek még inkább szövegek. Ezáltal éppúgy elválasztja az irodalmat a kultúrától, mint azok a szerzők, akik eleve kritikusan viszonyulnak a sokféleségnek egy metaforán – tágabb összefüggésben egyetlen tudományon: a kultúratudományon – belüli egyneműsítéséhez. A második típusban ezzel szemben éppenséggel a különbözőség problémájának elhárulása vált a szövegmetafora használatának javára és bizonyos szempontból hátrányára. A remetaforizálódás veszélybe sodorta a szemiotikai kitüntetettséget. A harmadik típust talán az egyértelmű különbözőség (első típus) és a kétértelmű hasonlóság (második típus) közötti közvetítéssel lehetne jellemezni. Itt is a kultúrafogalom kritikai lehetőségeire esik a hangsúly, de anélkül, hogy ehhez szükség volna a tudat, a reflexió, a megfigyelés kategóriáira. Amiképp egyébként az első két típus szerinti csoportosítás sem aszerint osztotta meg az elképzeléseket, hogy (tágabb értelemben) a kultúratudomány, illetve (szűkebb értelemben) a szemiotizált kultúrafelfogás és a kulturális szövegmetafora támogatója vagy kritikusa-e valaki, itt sem e szempontból válogatom a véleményeket. Inkább olyan megközelítéseket vonultatok fel, amelyek tükrében kirajzolódik a kulturális

⁹² Vö. jelen kötet *Elbeszélő tudomány. Az értelmezés tünékeny eszméjéről* című tanulmányának szubjektum-kritikai megjegyzéseivel. 26–31. o.

szövegmetafora éppenséggel ellentmondásosságában hatékony, 'differe/anciális' alakzata.

A kultúra (és az irodalom) reflexív és nem reflexív működésének, illetve felfogásának alternatíváit szemlélteti Jacob Burckhardt azon elképzelése, amely a történelem menetét különböző „erőtenyvezők” összehatásaként modellezi. Ilyeneknek tekinti Burckhardtt az államot, a vallást és a kultúrát, amelyek mindegyike egy-egy antropológiai alapszükségletre (a „politikai”, a „metafizikai”, illetve „[a] materiális és a szellemi”⁹³ szükségletre) vezethető vissza, s amelyek közül működését és hatásait tekintve a kultúra mint bomlasztó erő áll szemben az állammal és a vallással mint stabilizáló erővel:

„Kultúrának nevezzük a szellem azon fejleményeinek összességét, amelyek spontán történnek, és nem tartanak igényt egyetemes vagy kényszerítő érvényre.

A kultúra folyamatos változtató és bomlasztó hatást gyakorol az élet két stabil intézményére – már amennyiben azok nem állították teljesen a maguk szolgálatába, és nem sajátították ki saját céljaikra.

Egyébiránt ő a másik kettő kritikája, az óra, amely mutatja az időt, hiszen amazokban már nem fedt egymást forma és tartalom.

A kultúra továbbá az a millió alakot öltő folyamat, amelynek révén egyfajta naiv ténykedése reflektált képességgé változik, sőt végső és legfejlettebb stádiumában – a tudományban és különösen a filozófiában – tiszta reflexióba fordul.

Külsődleges összformája pedig – szemben az állammal és a vallással – a legtagabb értelemben vett társadalom.”⁹⁴

Bár Burckhardt nem tekinti „a végső és legfejlettebb stádiumot” szükségszerűen magasabb rendűnek is – a fenti idézetben leírt változás inkább történeti, mint minőségi –, hipotetikusán mégis elhatárolódik egymástól a kultúra mint „a mozgalmasságnak, a szabadságnak, a nem szükségképp egye-

⁹³ Jacob Burckhardt: *Világtörténelmi elmélkedések. Bevezetés a történelem tanulmányozásába*. Ford. Báthori Csaba – Hidas Zoltán. Budapest, 2001, Atlantisz, 51. o.

⁹⁴ Ua. 77. o.

temesnek a világa⁹⁵ és mint a reflexió intézménye. Ebben az alternatívában a kultúra „potenciálként”⁹⁶ való működése – éspedig bomlasztó hatásának okaival együtt – az a mozzanat, ami a kulturális szövegmetafora itt tárgyalandó harmadik típusában hasznosítható.

A kultúra fenomenológiai (erőtényezőkénti) és történeti (intézménykénti) megközelítésének ellentmondásosságával magyarázható Eagleton korábban idézett megjegyzése, miszerint a kultúra

„nem a társadalom tisztán másika, sem nem identikus azzal (mint 'civilizáció'), hanem egyszerre oda- s visszafelé fésüli a történelmi haladást. A kultúra nem egy jövőbeli beteljesülés bizonytalan képzete, hanem erők rendszere, amelyeket a történelem hozott létre, s amelyek élesztőként hatnak benne”.⁹⁷

Ezért indokolatlan a kultúra kritikai erejét 'felépítményként' elkülöníteni, hiszen

„a kulturális lényeknek, akik vagyunk, megvan az a tulajdonsága, hogy kulturális meghatározottságaikat ne vegyék túl komolyan. Ez a tulajdonság nem megy túl magán a kulturális meghatározottságon; egyszerűen így működik. Nem olyan valami, ami transzcendálja a kultúrát, hanem olyan, ami konstitutív tényezője”.⁹⁸

Dirk Baecker ugyanezt a logikát követve alakítja át Niklas Luhmann nyomán az ellentmondásos kultúrafogalmat a kultúra ellentmondásává. A kultúra „a diszkontinuitás kontinuitását”⁹⁹ biztosítja, a mindenkori harmadik, „*tertium datur*”, „mindannak megfellebbezése, ami a társadalom hite szerint a vagylagosság formáját ölti magára”.¹⁰⁰ Rendszerelméleti szempontból a kultúra egyrészt a „vidám”, másrészt a „boldogtalan”¹⁰¹ 'harmadik': „vidám”, mert dacol a bina-

⁹⁵ Ua. 51. o.

⁹⁶ Uo.

⁹⁷ Eagleton: *Was ist Kultur?* 36. o.

⁹⁸ Ua. 134. o.

⁹⁹ Dirk Baecker: *Der Einwand der Kultur*. In uő: *Wozu Kultur?* 98–111., itt 99. o.

¹⁰⁰ Ua. 106. o.

¹⁰¹ Ua. 109. o.

ritásokkal, s „boldogtalan”, mert kénytelen a saját ellenvetéseivel is szembehelyezkedni. A megfigyelés rendszerelméleti operációira jellemző módon a kultúra mint a társadalom önreferenciája önmaga „idegen referenciája”¹⁰² is egyben – saját vakfoltjai feltárásával is folyamatosan el van foglalva. S ez annál nehezebb feladat, mennél inkább elfogadjuk, hogy a szimbolikus formáról való tudás maga is szimbolikus, s hogy a kultúráról való tudás maga is kulturális. „Önmaga által sem uralható, mivel maga nemzette, növesztette magát saját talaján, a saját talapzatán állva.”¹⁰³

Ennek a fejleménynek azonban megvannak a maga pozitívumai is. Cassirer szimbolikus formáinak alapjául az a fentebb már idézett gondolat szolgál, hogy „a szellem saját energiája” az, „ami által a jelenség pusztá létezése meghatározott »jelentést«, sajátos ideális tartalmat kap”.¹⁰⁴ A kultúra objektívációi csak a szellem eredeti, energetikus funkciójának következményei. „[A] lét itt [a kultúra tartalmaként H. E.] sehogy sem ragadható meg másképp, mint cselekvésként.”¹⁰⁵ Ehhez Burckhardt nyomán hozzáfűzhető, hogy a kultúra elidegenedett, intézményszerű formájában is csak arra az eredeti szubverzióra vezethető vissza, ami erőtenyezőként sajátja. A kultúra elsődlegesen energia, működés, amelynek a meglevővel, a véglegessel szembeni közömbössége kölcsönzi a bomlasztó hatást. Mint energia nem szándékosan rombol, hanem túllép a meglevőn, akár önmagán is. „A kultúrán belüli egyes területek elfojtják, helyettesítik és függésben tartják egymást; egy állandó ide-odahullámozás.”¹⁰⁶ Ha a kultúra reflexió is, nem építő módon az, vagyis nem állapodik meg valamiféle ’tudatként’, és nem is végle-

¹⁰² Vö. jelen kötet 180. oldalával.

¹⁰³ Jacques Derrida: A fehér mitológia. A metafora a filozófiai szövegben. Ford. Boros János – Csordás Gábor – Orbán Jolán. In *Az irodalom elméletei V.* Szerk. Thomka Beáta. Pécs, 1997, Jelenkor, 5–102., itt 21. o.

¹⁰⁴ Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. 9. o. – Lásd még a jelen kötet 169. oldalát.

¹⁰⁵ Ua. 11. o.

¹⁰⁶ Jacob Burckhardt: *Világtörténelmi elmélkedések*. 280. o.

gesíti a meglevővel szembeni különbségét a 'tematizáltság' határvonalaiban.¹⁰⁷ A kultúra működése mozgásban levő differencia, folyamatos elhatárolódás: *differe/ancialitás*.¹⁰⁸ Az önmagába zártság és az önmagából való egyidejű kizártság ellentmondásos mozzanata megakadályozza a kultúrát abban, hogy a reflexió médiuma legyen. Azért sem lehet a reflexió médiuma, mert a reflexió az a médium, amelyen belül a kultúra önmaga számára – mint ahogy bármely külső nézőpont számára is – megragadhatatlan módon létezik. Nem tükröz, hanem tükröződik. A reflexió tételezést és (ön)azonosságot előfeltételez, s a (szubverzív) erőként való kultúrafelfogás e *támpontokat* is kiszolgáltatja a kultúra tevékeny hullámzásának. A kultúra reflexióként (is) végtelen elkülönöződés (*differancia*), s mint ilyen lefordítható egy – bár nem bármelyik – szemiotikai modell nyelvére.

Ugyanez egy szemiotizált kultúrafogalom összefüggésében a jelentésképződés játékaként, illetve feszültségeként jelentkezik. Homi K. Bhabha érvelésmódja jól illusztrálja, miképpen megy át a kultúra (ön)azonossága – és *a posteriori* a kulturális identitás – a szemiózis folyamatába. Míg „a kulturális különféleség” [*diversity*] fogalma az „előzetesen adott kulturális tartalmak és szokások elismerésére” támaszkodik, „a totalizált kultúrák elkülönítésének radikális retorikáját reprezentálja”,¹⁰⁹ „a kulturális különbség” [*difference*]¹¹⁰

¹⁰⁷ Ugyancsak ebben a vonatkozásban tünteti ki a kultúrát a kulturális antropológia az eseményyszerűséggel (Geertz) és a performativitással (Turner). Vö. Clifford Geertz: Mély játék: Jegyzetek a bali kakasviadalról. 158–164. o.; Victor Turner: Einführung. In uő: *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels* [From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play]. Ford. Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt/M., 1995, Fischer Taschenbuch Verlag, 7–27., itt 17. o.

¹⁰⁸ Vö. az 56. lábjegyzettel.

¹⁰⁹ Homi K. Bhabha: *The Location of Culture*. London–New York, 1994, Routledge, 34. o.

¹¹⁰ A magyar fordításokban „különbözőség” (A posztkoloniális és a posztmodern. Ford. Harmati Enikő. *Helikon*, 1996/4, 484–509. o.), illetve „különbség” (DisszemiNáció. A modern nemzet ideje, története és határai. Ford. Sári László. In *Narratívák*, 3. A kultúra narratívái. Szerk. Thomka Beáta. Budapest, 1999, Kijárat, 85–118.).

mint az artikuláció folyamata „hasadást hoz létre a kulturális identifikáció performatív jelenében”.¹¹¹ A ’valóst’ ettől fogva „felbukkanása eseményének ambivalenciája, a jelentések produktivitása”¹¹² jellemzi; nem más, mint egymással szembenálló elemek „vitájának” [*negotiation*] s nem egymást „elvitatásának” [*negation*]¹¹³ eredménye, a köztességnek, a ’sem ez, sem az’-nak az a felülete, amire Bhabha a posztkoloniális „hibriditás”¹¹⁴ fogalmát is vonatkoztatja. A köztesség, a „hibriditás” megfeleltethető a kultúra fenti, a mindenkori ’harmadikkénti’ szerepeltetésének, azzal a különbséggel, hogy ezáltal a kultúra egyértelműbben (lezárlhatatlan) jelölésfolyamatként határozódik meg. A kulturális különbség nem valaminek az artikulációja, hanem magának az artikulációnak az eseménye. Amiképp a kultúráról való tudás maga is kulturális, a hibriditás megtapasztalása maga is hibrid folyamat, a kulturális jelentések és a kultúra jelentéseinek megképződésében és felszámolódásában való uralhatatlan ’bennelét’.

Valószínűleg a kultúra értelmezésének e harmadik típusában, „[a] megkettőződésnek – és nem a pluralitásnak – ebben a szupplementáris terében, ahol a kép [egyszerre H. E.] mint jelenlét és helyettesítő van jelen”,¹¹⁵ kell keresni a szövegmetafora értelmét, illetve használhatóságát is. Nem arról van azonban szó, hogy a kulturális szöveg metaforája

¹¹¹ Bhabha: *The Location of Culture*. 35. o.

¹¹² Ua. 22. o.

¹¹³ Uo.

¹¹⁴ A hibriditás a *postcolonial studies* tágabb értelmében mindazt jelöli, „amit hagyományvonulatok vagy jelölőláncok keveredése hoz létre, ami különböző diskurzusokat és technológiákat köt össze, ami a *collage*, a *samplings*, a barakcsolás technikái által jött létre”. Elisabeth Bronfen – Benjamin Marius: *Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. In *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Szerk. Elisabeth Bronfen – Benjamin Marius – Therese Steffen. Tübingen, 1997, Stauffenburg, 1–29., itt 14. o.; lásd jelen kötet *A posztkoloniális én. Homi K. Bhabha irodalmi olvasata(i)* című tanulmányát. 197–207. o.

¹¹⁵ Homi K. Bhabha: *Disszemináció. A modern nemzet ideje, története és határai*. 102. o. – Kiem. az eredetiben.

ebben a felfogásban a derridai „általános szöveg” vagy a differe/anciális metaforicitás „parti hullámverésének”,¹¹⁶ a jelentések játékának végtelenségébe torkollana. Inkább a metaforikus kifejezésnek arra belső feszültségére támaszkodik, amit a metaforikus egyértelműség mégoly sikeres szemantikai művelete sem képes felszámolni. „E művelet energiája [...] feltételezi, hogy a hasonlóság nem lehet azonoság.”¹¹⁷ Ezt a feszültséget Paul Ricœur az „élő metafora”¹¹⁸ adottságaként kezeli, amelynek szemantikai innovációja magában hordozza „a szavak köznapi használatának ellenállását”.¹¹⁹ Az „új szemantikai helytállóság megteremtéséből származó jelentésbeli nyereség” Ricœur szerint nem választható el „a kijelentés tagjai közti feszültségtől”, „foglya marad az »ugyanaz« (»mème«) és a »különböző« konfliktusának”.¹²⁰ Más helyütt e problémát Ricœur a kijelentés kopulájában összpontosuló „megkettőzött referenciának” nevezi: „A lenni annyit jelent, mint lenni és nem lenni.”¹²¹ Ennek a megkettőzöttségnek a tapasztalatát fogalmazza meg Bhabha is, amikor a maga posztkoloniális diskurzusán belül a kulturális különbség megképz(őd)ésének ’csapdájaként’, avagy tanulságaként fenntartja és feltárja az elkülönülésben rejlő el-nem-különbözést, az identitástól elválaszthatatlan nem identitást. A jelölés éppúgy egybefogja a kolonizálttól különbözni vágyó kolonizálót, mint az ez utóbbitól elkülönözni akaró antikolonizálót,

¹¹⁶ Jacques Derrida: Der Entzug der Metapher [Le retrait de la métaphore]. Ford. Alexander G. Düttmann – Iris Radisch. In *Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik*. Szerk. Volker Bohn. Frankfurt/M., 1987, Suhrkamp, 317–355., itt 339. o.

¹¹⁷ Jacques Derrida: A fehér mitológia. 51. o.

¹¹⁸ Lásd Ricœur alább (120. lábjegyzet) idézendő könyvének címét: *La métaphore vive*. Paris, 1975, Seuil.

¹¹⁹ Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung, Bd. I. Zeit und historische Zeit (Temps et récit. I.)*. Ford. Rainer Rochlitz. München, 1988, Wilhelm Fink, 7. o.

¹²⁰ Paul Ricœur: Metafora és filozófiai megnyilatkozás. Ford. Jeney Éva. In uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, 1999, Osiris, 163–254., itt 227. o. – Az idézetek különböző argumentatív összefüggésekből származnak, a jelen szempontból azonban ’ugyanazt’ a problémát variálják.

¹²¹ Ua. 242. o.

s a jelölésnek ez az egybentartott feszültsége a posztkolonialitás dimenziója.

A jelöl(ő)dés belső feszültségét hordozza magában e harmadik típus szerint a kulturális szöveg metaforája. A 'kultúra' van annyira 'szöveg', hogy ne jelentkezzen problémaként a *tertium comparationis* kérdése. Az „élő metaforához” pedig a fentiek szerint még szükséges is, hogy a benne egybefogott jelentések ne váljanak eggyé, s hogy erre a metafora folyamatosan emlékeztessen. A kultúra tehát szöveg is, meg nem is, és ez jól is volna így, ha nem bonyolítaná a helyzetet még egy sajátos körülmény. Megfigyelhető még itt ugyanis valamiféle a kulturális szövegmetaforára jellemző *pótlólagos* feszültség. Erre bizonyos szempontból a metafora kiaknázásának második típusa figyelmeztet, s abban áll, hogy a 'kulturális szöveg' talán egymással a kelleténél rokoníthatóbb dolgokat 'hasonlít össze'. Akaratlanul is erre figyelmeztet egy olyan értelmezés, amely a társadalmi valóságot már eleve „*texture sociale*”-nak nevezi, amely az olvasási folyamatban csupán „*texte social*”-lá alakul át – már azelőtt szövet tehát, hogy szöveggé vált volna.¹²² A 'kultúra mint szöveg' tehát olyan módon 'tökéletlen' metafora, mintha azt mondanánk: *A tigris oroszlánként küzdött.*¹²³ Hiszen e metaforában a kultúra nem 'szövegek'; és inkább 'szöveg', mint szövegszerű – a hangsúly tehát a kopulán s nem az összehasonlításán van. A kultúra nem olyan, mint egy szöveg, hanem: 'szöveg'. 'Kultúra' és 'szöveg' ütköztetését nem oldja semmilyen szubordináció. Két egymáshoz hasonlatos dolog hasonlít egymásra.

A kulturális szövegmetafora szemantikai feszültségének ezt a pótlólagos feszültségét azonban a magam részéről

¹²² Dirk Niefanger: *Gesellschaft als Text. Zum Verhältnis von Soziographie und Literatur bei Siegfried Kracauer. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* (73), 1999, Sonderheft, 162–180., itt 180. o. – Niefanger ráadásul a *texte social*-t is kétfelé bontja, *texte social*, és *texte social*₂, különbsége azonban elsősorban a tanulmánybeli Kracauer-értelmezés felől közelíthető meg.

¹²³ Vö. Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol*. 15. o.

nem annyira az antik retorika hibakatalógusa szerint magyaráznám, mint inkább *pótlólagossága* felől. Ez az argumentatív *salto mortale* – amit a metafora hajt, illetve hajtát végre – pedig úgy hangzik, hogy a pótlólagos – szupplementáris – feszültség a metafora Ricoeur-féle feszült termékenységét, innovatív erejét határolja, fogja gyanúba, *kettőzi meg*, éspedig azzal a céllal, hogy önmagának is ellentmondjon. A kultúra épp e harmadik típus szerint nem jó arra, amire szánják. Szükséges tehát, hogy kitérjen a (csak) jószándékú értelmezés elől. A kulturális szöveg metaforája tehát e defekt felől nézve *a kultúra megragadhatatlanságának s nem strukturalitásának metaforája*. Ekképp utal arra, amiből a kultúra egyes teoretikusai – akár jó, akár rossz szándékkal – a kultúra kritikus (Burckhardt), dekonstruktív (Eagleton, Gerhart von Graevenitz),¹²⁴ diszkontinuus (Baecker) erőként való meghatározását merítik. S ekképp erősíti (hálálja) meg e harmadik típus szerinti kitüntetettségét.

A kulturális szövegmetafora lehetséges felfogásainak e harmadik típusa szerint a metafora 'szó szerint' valami másnak a metaforája, mint ami az első két típus kiindulópontja. 'A kultúra megragadhatatlansága' mint a metafora jelentése viszont bizonyos szempontból be is kebelezi a metaforához való viszonyulás első két típusát. Eljárása ravaszabb és bonyolultabb az első kettőnél, de nélkülük nem boldogul. A kultúra elmélete szempontjából a három típus képviselte vélemény egyenrangú, a metafora szempontjából viszont mintha a harmadik volna az előnyösebb. Hiszen míg az első két esetben így vagy úgy kiiktatják a metaforát, e harmadikban éppenséggel jogába helyezik. Míg az első típus nem engedi meg, hogy a kultúrát elhomályosítsa a metafora, s a második hozzájárul ahhoz, hogy a kultúra homá-

¹²⁴ Vö. Gerhart von Graevenitz: Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaft. Eine Erwiderung. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geisteswissenschaft*, 1999/1, 94–115. o.

lyosítsa el a metaforát, e harmadik típus egy 'tökéletlen' metafora apóriájában tartja meg s múlja felül mindkettőt.

Talán éppen ezért – és nem csupán a korszakos aktualitás miatt – vonzódnak e harmadik típus szerinti viszonyulások kitüntetetten a kulturális identitások differe/anciájának posztkoloniális tapasztalatához. Hisz hol tűnhetnének jobban szembe a külön/mbségek – a kulturálisak és az elméletiek, a metaforikusak és a szó szerintiek –, ha nem ott, ahol – ha nem is a trópusokon, de legalább egy trópusban – az oroszlán és a tigris találkozik?

(2000/2003)

A POSZTKOLONIÁLIS ÉN. HOMI K. BHABHA IRODALMI OLVASATA(I) ■

The Location of Culture című tanulmánykötetével a posztkolonialista¹ Homi K. Bhabha 1999-ben második helyen végzett (Judith Butler mögött) a *Philosophy and Literature* folyóirat által meghirdetett *Bad Writing Contest*-en.² A stílus ízlés dolga, Bhabhát megérteni csakugyan a kétszázadik oldalon sem könnyebb, mint az elsőn, ám a világ (legalábbis 1999-ben) második legolvashatatlanabb szakmai szerzője ezen túlmenően is feladja a leckét. Az említett kötet (1985 és 1991 között keletkezett) tanulmányait olvasva könnyen az az érzése támadhat az embernek, hogy Bhabha a posztkolonialitás legkülönbözőbb politikai és irodalmi írásait, történeti dokumentumait kommentálva megállás nélkül és szinte az értelmetlenségig ismétli önmagát. Önismétlése leginkább arra emlékeztet, ahogy egy erős koncepció behatárolja, előrevetíti, megelőlegezi az elemzett szövegkorpuszból nyerendő (empirikus) eredményeket. De ami Bhabha érveléseit és elemzéseit folyvást megelőzi, nem egyszerűen valamely tézisként vagy modellként azonosítható vonatkozás. Tanulmányai mind mások a maguk nemében, és az a valami, ami mégis kényszeresen ismétlődik bennük, még csak nem is ugyanaz. Az ismétlés nem elmélet, sem nem módszer vagy tárgy függvénye, hanem Bhabha szövegeinek sajátos szükséglete, *rögeszme*, melyet szerzőjük sem ural, és nem azért, mert nem tud uralkodni magán – hogy ne mindig ugyanazt mondja –, hanem mert tudását strukturáló

¹ A terminus használatához vö. Szamosi Gertrúd: A posztkolonialitás. *Helikon*, 1996/4, 415–429. o.

² <http://www.uwm.edu/~wash/badWrite.htm>

nyelvezete működésének a *megszállottja* (mint bárki, de ő valahogy kísérteties módon). Bhabha nem egyszerűen rekapitulálja azt, ami már megvolt, hanem újra és újra megfogalmazza: ez az ismétlés nem „visszafelé”, hanem mintegy „előre emlékezik”, amiért is a visszaemlékezéssel ellentétben nem boldogtalanná, hanem „boldoggá teszi az embert”.³ Hisz ennek az ismétlésnek a szeretete – amint e nagyszerű gondolat kitalálója, Kierkegaard mondja – „nem a remény nyugtalanságával, nem a feledés szorongató kalandorságával és nem is az emlékezés melankóliájával rendelkezik, hanem a *pillanat boldog bizonyosságával*”.⁴ Amiért is ez utóbbira érdemes lesz még visszatérni.

▪ HIBRIDITÁS – DEKONSTRUKCIÓVAL A VILÁG KÖRÜL

Leginkább egy értelmezési, avagy *gondolati alakzaiként* ragadható meg az, ami egyszerre ismétlődik és változik, miközben Bhabha elemzéseit strukturálja – *prefigurálja*. Az alakzat kifejezés használata itt azonban a retoricitás hagyományos értelmén túlmenő, akár nyelven kívüli képződményekre (alakulatokra, formációkra, konstellációkra, konfigurációkra stb.) is kiterjeszthető ’materiális’ összefüggést hordoz. Michel Foucault elképzeléseit követve⁵ mégis gondolatok (azaz a nyelv) szóródásának szabályszerű (amennyiben utólagosan felismerhető), ámde a retorika szellemében mégsem katalogizálható (amennyiben nyitott kelléktárú) ismétlődéseire, *elrendeződéseire* alkalmazom, de a materiális

³ Søren Aabye Kierkegaard: *Az ismétlés*. Ford. Gyenge Zoltán. Szeged, 1993, Ictus, 7. o.

⁴ Ua. 8. o. – Kiem. H. E.

⁵ Az alakzat kifejezés használatához vö. Michel Foucault: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, 2000, Osiris, 17., 18., 240., 245., 337. o. stb.; uő: *A tudás archeológiája*. Ford. Perczel István. Budapest, 2001, Atlantisz, 153., 162., 180., 215. o. stb., valamint lásd jelen kötet *Antropológia és irodalom – mi van a közöttük* című tanulmányát. 156. o.

összefüggés jegyében úgy, mint amelyek akár egy egészen más médiumban is lehetségesek volnának.⁶ Annak a finom pornak a mintájára, ami egy – éppen a filozófiát és a művészetet megihlető – fizikai kísérletben a hang rezgéseinek hatására rajzol ki különböző formákat,⁷ a gondolati alakzatok is egy olyasfajta mozgásnak engedelmesskednek, amelynek okai nem a gondolkodás sajátosságaiban, a szerző céljaiban és szándékaiban keresendők, hanem egy számukra külsődleges mechanizmusban, amely vak a teleológiára, viszont 'szerencsés' az ismétlődések (a gondolkodás szempontjából) véletlenszerű létrehozatalában. Ami Bhabha mindenkori aktuális álláspontját, a vonatkozó tanulmányt és már az azt megelőző tanulmányt megelőzően is megvolt, és ezt követően is meglesz, egy ilyesfajta alakzatiságnak a beíródása szerzője szövegébe. Egy szándékolatlan bhabhai (foucault-i) 'magánbeszéd-képződmény' ismétlődéseinek dinamikája.⁸

Az ekképp ismétlődő azonban olyan változékony és olyan sokféle névre hallgat, hogy először is be kell bizonyítani ezek rokonságát – azt, hogy valami ismétlődik. És csak azután lehet utána járni e rokonság változékony természetének – annak, hogy ami ismétlődik, mégsem ugyanaz. A „hibriditás”⁹ csak egyike azoknak a szóhasználatoknak, amelyek megközelítőleg ugyanabban a „figuratív”¹⁰ mezőben helyezkednek el. Nem csak – és nem elsősorban – a szerző

⁶ De lehet-e egy nyelvi jelenség maga materiális? A „gondolati alakzat” kifejezés mindenestre a „gondolatalakzat” szűkebb retorikai értelmét hivatott kitágítani.

⁷ Ernst F. F. Chladni a német romantikusokra nagy hatással bíró akusztikus kísérleteiről Bettine Menke számol be *Töne – Hören* című tanulmányában. In *Poetologien des Wissens um 1800*. Szerk. Joseph Vogl. München, 1999, Wilhelm Fink, 69–96. o.

⁸ Vö. Foucault: *A tudás archeológiája*. 42. sk.

⁹ Homi K. Bhabha: *The Location of Culture*. London–New York, 1994, Routledge, 25. o. Az oldalszámokra a továbbiakban a főszövegben hivatkozom. Fordítások, ha másképp nincs jelölve, a saját munkám. Az idézetek fordításához a kötet német kiadását is felhasználtam: uő: *Die Verortung der Kultur*. Ford. Michael Schiffmann – Jürgen Freudl. Tübingen, 2000, Stauffenburg.

¹⁰ Uo. – Vö. Elisabeth Bronfen: Vorwort. In Homi K. Bhabha: *Die Verortung der Kultur*. IX–XIV, itt IX. o.

használta terminológiáról, az általa megnevezett *retorikai alakzatokról*, mint például a „metaforákról” (114. o.), „a jelenlét metonímiájáról” (115. o.), a „katakrétikus gesztusról” (184. o.), illetve „olvasatról” (183. o.) kell ebben az összefüggésben szót ejteni, hanem olyan (szó)képekről is, mint a „harmadik tér” (37. o.), a „köztes tér” (7. o.), a „köztesesség” [*the in-between*] (29. o.), a „kizökkentettség” [*displacement*]¹¹ (217. o.), a „híd” (5. o.) vagy a „lépcsőház” (4. o.). Ugyanakkor sok minden másra, például Bhabha *fogalmiságára* is átragad argumentációjának ismétlődésstruktúrája. Annak igazolásaként, hogy a fogalmiság „ugyanolyan módon tart[hat] bennünket eleve fogva, mint a nyelv, amelyben élünk”,¹² Bhabha fogalmisága sem csak terminológikaként jelöli azt, amiről itt szó van, hanem olyan – más szerzőktől kölcsönzött – „különös diszkurzív alakzat[ok]” [*strange discursive figure*] (129. o.) formájában (és jelenlétében) is jelentőségre tesz szert, mint amilyenek például a „mimikri” (85. skk.), a „différance” (25. o.), az „iteráció” (26. o.), a „szupplementum” (227. o.) vagy a „manicheus delírium”¹³ (43. o.), a „fétis” (91. o.) és a „paranoia” (100. o.), a „liminalitás”¹⁴ (148. o.), a „kísérteties” (9. o.), vagy az „el-dönthetetlenség” (129. o.). Ezen kívül a figuratív mező ismétlődő tartozékaivá válnak az olyan argumentatív *fordulatok* [*tropoi*], mint „sem az Egyik, sem a Másik, hanem valami amellest, aközött” [*neither One nor the Other but something else besides, in-between*] (219. o.), vagy az „ami majdnem ugyanaz, de nem egészen” [*almost the same, but not quite*] (86. o.) és az olyan *olvasási alakzatok* is, mint a „szál-írány ellen olvasni” [*reading against the grain*] (174. o.), a

¹¹ Tarnay László: Homi Bhabha: Location of culture. *Helikon*, 1996/4, 555–557., itt 555. o.

¹² Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermenutika vázlata*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, 1984, Gondolat, 23. o.

¹³ Szamosi Gertrud: A posztkolonialitás. 426. o.

¹⁴ Homi K. Bhabha: Disszemináció. A modern nemzet ideje, története és határai. Ford. Sári László. In *Narratívák, 3. A kultúra narratívái*. Szerk. Thomka Beáta. Budapest, 1999, Kijarat, 85–118., itt 95. o.

„saját céljainkból újraolvasva” [*reinterpreted for our purposes*] (149. o.), az „irányzatos rekonstrukció” [*tendentious reconstruction*] (131. o.), a „sorok között” [*between-the-lines*] (131. o.) vagy „a torzított felidézés” [*bastardized repetition*] (113. o.). S végül ugyancsak bizonyos *alakzatiságra* tesznek szert azok a *szerzőnevek, irodalmi figurák és színhelyek* is, akik, illetve amelyek Bhabha tanulmányainak, szakmai narratívájának gyakorta felbukkanó szereplői: „A hasonmás kísérteties és mágikus szelleme – írja egy helyütt Alexander Duff és E. T. A. Hoffmann emberi kép-másainak elemzése közben –

Durgától Olimpiáig átfogja [...] egész koloniális hangversenyközönségem: Marlow-t, Kurtzot, Adelat, Azizt, Nostromot, Duffot, Maine-t, a baglyot, a Marabar-barlangokat, Derridát, Foucault-t, Freudot, az urat és a szolgát, mind egyaránt. A kulturális »nonszensz« összes komédiása ott állt egy pillanatig az eldönthetetlen artikulációs tér [...] színpadán [...]” (136. o.). Az az állítás, hogy a fentiekben felsoroltak mind ugyanarra vonatkoznak, ’ugyanannak’ a figurációi (egy gondolati alakzat ismétlődései), aligha belátható vagy meggyőző a pusztá felsorolás alapján. Bhabha terminusai, (szó)képei, fogalmai, fordulatai és alakjai egyaránt megragadnak valamit, de nem találják el teljes bizonyossággal. Fogalmi találékonyságuk szempontjából mindig *félresikerülnek*, aminek oka a dolog természetében rejlik. A szavak ígérete maga a dolog pozitívítása.

A hibriditás (gyűjtő)alakzatának gondolati váza a legsikeresebben Bhabha ikerfogalmai, mint például a különféleség [*diversity*] és a különbség [*difference*], a metafora és a metonímia, az elvitatás [*negation*] és a megvitatás/alkudozás [*negotiation*], az elhelyez(őd)és [*location*] és a kifejez(őd)és [*locution*] felől közelíthető meg – legalábbis egy bizonyos pontig. Bhabha figyelme jelenkori és történeti diszkurzív hatalmi konstellációk írásos dokumentumainak, irodalmi műveinek értelmezésére irányul. A különböző politikai és kulturális rendszerek jegyében vagy szolgálatában született szövegek Bhabha szerint egyszerre rejtik és árulják el a ha-

talmi motivációk és késztetések konfliktusos belső struktúráját. Ezért nemcsak rászorúlnak az elemzésre, hanem érdekesek is arra. A konfliktusosság jegyében Bhabha egyszerre veti el a kultúra (ön)azonosságának és a kultúrák különféleségének¹⁵ előfeltételezését a történeti szituációkban. A kultúra (ön)azonosságát a 19. század koloniális hatalmainak ideológiájaként, a különféleség eszméjét a posztmodernitás és a jelenkori liberalizmus vezérfogalmaként kezeli és vitatja. A kulturális azonosság problémája, hogy megosztják megteremt(őd)ésének ellentmondásai, a különféleségé pedig abban áll, hogy a látszat, illetve az ellenkező irányú szándékok ellenére is csak az (önmagában már problémás) (ön)azonosság hegemoniális gondolatának multiplikációja. A kultúra (ön)azonossága és a kultúrák különfélesége egyaránt az egység ideológiái, és mint ilyenek egyaránt a diszkkrét, elkülöníthető elemek „rögzítettségének” [fixity] (66. o.) képzetére támaszkodnak. A „kulturális különféleség” (34. o.) gondolata mint a heterogenitás ideológiájának öncsalása is csak „a totalizált kultúrák elkülönítésének radikális retorikáját reprezentálja” – írja Bhabha (uo.). Megtisztítja a kultúrákat „történeti színhelyeik intertextualitásától”, és megőrzi azokat „egyedülálló kollektív (ön)azonosságuk [identity] mitikus emlékezetének utópikus biztonságában” (uo.). Ennek kritikájaként Bhabha szerint arra van szükség, „hogy a kultúra határát [a kulturális különféleség öncsalásával szemben H. E.] a kulturális különbség artikulációjának problémájaként gondoljuk el” (uo., kiem. H. E.). A kultúrában mint különbségben a határ és az (ön)azonosság rögzítettsége „artikulációs folyamatként” (uo.), keletkezésében kereendő fel. A „kulturális különbség” (a kultúra mint különbség) a kulturális azonosságtól, illetve különféleségtől eltérően olyan történés, amely „elidegenít mindenféle eredeti (ön)azonossághoz vagy »bevett« hagyományhoz való közvetlen hozzáférést” (2. o.).

¹⁵ Tarnay Lászlónál „kulturális sokféleség”. Uő: Homi K. Bhabha. 556. o.

Ezt e performatív aktust kapcsolják össze Bhabha térbeli metaforái egy olyan színhely vagy tér képzetével, amely a végletek, a rögzítettségek között helyezkedik el, egyszerre a határ mindkét oldalán (vagy éppenséggel egyikén sem). A köztes tér, az átmeneti lokalitás megismerési értéke abban áll, hogy megtapasztalhatóvá teszi az összeférhetetlent, az elhallgatottat és az elfojtottat – az (ön)azonosság Másikját, a (kollektív) tudatalatti dimenzióját. Csak 'jobban oda kell figyelni', és a „különbség” nem az „azonosságtól” vagy a „különféleségtől” való eltérésben fog megmutatkozni, hanem éppen ezek létrejöttében. A köztesség nem tetszőleges többes számban kifejezhető ellentétekről és ellentmondásokról szól, hanem arról az ellentétről és ellentmondásról, amely bármely (ön)azonosság (illetve különféleség) létrejövetelének konstitutív tényezője. A különbség – ahogy Elisabeth Bronfen írja – „nem a belső és a külső, a középpont és a szélek határát jelöli, hanem a középpont megkerülhetetlen közepét”.¹⁶ A differenciális jelölődésnek ebben a terében a szubjektum úgy jelenik meg, mint amely „majdnem ugyanaz, de nem egészen” [*almost the same, but not quite*] (86. o.), amely „egynél kevesebb és kettős” [*less than one and double*] (97. o.), amely az önmagával szembeni differenciában „sem az Egyik, sem a Másik, hanem valami amellet, a-között” [*neither One nor the Other but something else besides, in-between*] (219. o.). Az (ön)azonost eltorzítja, kizökkenti (*displace*) az, ami keletkezésében nem önmaga. Legyen szó egy történeti – akár kolonializáló, akár kolonizált – szubjektum, egy nemzet vagy egy kultúra (ön)azonosságáról, az valamennyi esetben keletkezésében társult mássága metonímiájává alakul át; az egységes feldarabolódik, részegésszé válik, amelyhez szupplementuma már mindig is hozzá van fűzve – anélkül, hogy tökéletesen illeszkedne. A metonímia „mint a kontiguitás retorikai alakzata [...] nem olvasható egyszerű helyettesítésként vagy egyenlőségként” (54. o.). Épp ellenkezőleg, a metoní-

¹⁶ Bronfen: Vorwort. XI. o.

mia arra való, hogy az egész és a hasonló metaforikus „megnevezését” (141. o.),¹⁷ mint „a hiányt és a különbséget elpalástoló [masking]” helyettesítést leplezze le. A metonímia a metafora megvetemedése, a két alakzat konfliktusa pedig a hibrid performatív tere. Az ’igazság’ ellenkezője nem antagonisztikus, hanem „agonisztikus” (114. o.) tudás. Hisz

„az igazságot mindig jellemzi [...] felbukkannása eseményének ambivalenciája, a jelentések produktivitása, amelyek *in medias res*, egy küzdelem aktusában, oppozicionális és antagonisztikus elemek vitájának [negotiation] (s nem egymást elvitatásának [negation]) jegyében megteremtik ellenkezője ismeretének feltételeit” (22. o.).

A szubjektum, a nemzet és a kultúra „elhelyez(őd)ését” [location] felváltja (ön)azonosságának „kifejez(őd)ése” [locution] (241. o.), az azonosság különbsége és a különféleség különbsége – folyamatos elkülönböződése.

Bhabha szerint az (ön)azonosság igazságának agonizmusa – „különbsége” – a (poszt)koloniális perspektíva segítségével hívásával nemcsak a legsikeresebben demonstrálható, hanem történetileg is e perspektívában vált meg tapasztalhatóvá. „[A] modernitás [’(ön)azonosság’ H. E.] és [a] posztmodernitás [’különféleség’ H. E.] [...] óriási mértékben alapul a kulturális különbözőség marginális perspektíváján” (196. o.).¹⁸ A nyugati ráció *csak* „a koloniális reláció időeltolódásából” (uo.)¹⁹ térhet vissza önmagához. A koloniális idők dokumentumai egyben az első posztkoloniális szövegek, amelyek hatalmi diskurzusában először fogalmazódik meg az a traumatikus élmény, hogy nem minden embernek ugyanaz a „bőrszíne/fajtája/kultúrája” (74. o.), hogy a táguló világban a Másik ’behatárol’. Az önmegaság modern nyugati tapasztalata csakis annak köszönheti létét, hogy a fehér ember megkülönböztetni kényszerült magát a

¹⁷ „A nemzet megnevezése nem más, mint a nemzet metaforája.” Bhabha: *DisszemiNáció*. 87. o.

¹⁸ Homi K. Bhabha: A posztkoloniális és a posztmodern. A társadalmi hatóerő kérdése. Ford. Harmati Enikő. *Helikon*, 1996/4, 484–509., 508. o.

¹⁹ Uo.

nem fehértől.²⁰ A szabadság már mindig is az elnyomás terméke, „a *civitas metropolita* történetei elképzelhetetlenek a civilizált ideál vad koloniális elődeinek felidézése nélkül” (175. o.). A koloniális idők szövegeinek olvasása így azzal a tapasztalattal jár, hogy

„a koloniális textualitáson belüli – annak vezérlő diszkurzusait és kulturális gyakorlatait is felölelő – jelentés- és értékkülönbözőségeket érintő viták és egyeztetések [*negotiations* H. E.] *avant la lettre* megelőlegezték a jelölés és ítéletalkotás több olyan problémáját, amelyek a kortárs elméleti kritika sarkköveivé váltak” (173. o.).²¹

A hibriditás mint a megismerés és a differencialitás gondolati (s egyúttal értelmezői) alakzata így valójában egy olyan olvasási „stratégiát” (112. o.) jelent, amely *csupán* megfordítja

„az eltagadás általi uralkodás folyamatát (vagyis a diszkriminatorikus (ön)azonosságok létrehozatalát, amely biztosítja az autoritás »tisztta« és eredeti (ön)azonosságát. A hibriditás a koloniális (ön)azonosságtéremtés kiindulópontjának átértékelése a diszkriminatorikus azonosságeffektusok megismétlésével” (uo.). A hibrid mint „*par excellence* kultúra”²² terében egymást jelenítik meg Én és Másik, úr és szolga mint „egymást – egymás különbözőségét – igenlő-jelölő és eltagadó-kasztrációs pozíciók”.²³ Úr és szolga viszonya fennmarad, csupán szerepeik válnak felcserélhetővé – amitől a posztkoloniális retrospektívában azért mégiscsak az úr húzza a rövidebbet.

Ezért is tekint Bhabha a hibrid történeti örökségnek a koloniális idők utáni várományosaiként és folytatóiként azokra a jelenkori posztkoloniális szerzőkre, akiknek kö-

²⁰ Ennek szimbolikus „ősjeleneteként” funkcionál Bhabha számára egy Frantz Fanonnál olvasható jelenet: „Nézd mama, ott, az a néger, félek! Félek, félek!” (50. o.). Vö. Frantz Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken* [Black Skin, White Masks]. Ford. Eva Moldenhauer. In uő: *Das kolonisierte Ding wird Mensch. Ausgewählte Schriften*. Leipzig, 1986, Reclam, 3–99., 26. o.

²¹ Bhabha: A posztkoloniális és a posztmodern. 486. o.

²² Tárna: Homi K. Bhabha. 557. o.

²³ Ua. 556. o.

szönhetően a korábban az uralkodó diskurzusnak „alárendelt hatóerő [agency] artikulációja újraelhelyezés és újraírás formájában” (193. o.)²⁴ megjelenhet. A posztkoloniális írásmód „re-vizionárius” [revisionary] (226. o.);²⁵ „cselekvéspotenciálját” [potentiality of agency] (194. o.)²⁶ antagonista, pluralista, liberalista elvek helyett „a történeti véletlenszerűség stratégiai használatá[ból]” (uo.) meríti. Elsősorban ezért hibrid, s nem faji, származási vagy politikai mássága, ’bepótol’ (ön)azonossága miatt.

Legyen szó tehát az írás szubjektumaiként akár kolóniális, akár posztkoloniális szerzőkről, szövegekről vagy dokumentumokról, elnyomókról vagy elnyomottakról, léptesse színre a posztkolonialista teoretikus „kolóniális hangversenyközönsége” bármely figuráját, bárki és bármi ugyanazon nem (ön)azonos mechanizmus szereplőjévé válik. Kulcsfontosságú feladat viszont valamennyi esetben mégis a posztkolonialista teoretikusnak jut, aki, ha kell „a sorok között olvasva” és „saját céljaiból”, besegít a hibriditásnak. A hibriditás, a köztes, a harmadik elgondolója nem egy másik, külső, alternatív megoldással, sem nem valamelyik oldal delegáltjaként közelít kolonialitás és posztkolonialitás problémájához, hanem ’jó’ dekonstruktorként annak belső, saját szubverzióját szabadítja el. Ahhoz, hogy a *tertium datur* a kolóniális és posztkoloniális idők, a nyugati és a harmadik világ *tertium comparationis*á vá léphessen elő, az ő „elméleti elkötelezettségére” [commitment to theory] (19. o.), „konceptuális éberségére” (27. o.) van szükség. Csak az „elméleti feltárás” [theoretical disclosure] (179. o.) képes rá, hogy megmutassa, hogy „az igazság egy kicsit mindig a dolgot lényege mellett van” (137. o.).

E rövid összefoglaló tükrében annak a figuratív mezőnek a problémája, amelyben egy olyannyira változékony szóhasználat utal mégis mindig ugyanarra, a következőképpen

²⁴ Vö. Bhabha: A posztkoloniális és a posztmodern. 505. o.

²⁵ Vö. 223., 192. sk. – Bhabha: A posztkoloniális és a posztmodern. 503. sk.

²⁶ Ua. 506. o.

pontosítható. Amit a koloniális és a posztkoloniális 'megvitát', annak a kultúra a médiuma és egyúttal gyűjtőfogalma. A kultúrát Bhabha a „különbség” végtelen és véletlen történéseként modellálja, amely térben és időben egyaránt korlátozhatatlan folyamat. Véletlenszerűsége egyrészt „szomszédosság, metonímia, a térbeli határok egy tangensnél történő érintése”, másrészt „a meghatározatlan és az eldönthetetlen időbelisége” (186. o.).²⁷ A sokféle értelmezői megnevezés úgy irányul a kultúrára mint különbségre, mint „az értelmezés és az érték gyakran egyenetlen, hiányos létrehozatalára” (172. o.),²⁸ „a túlélés és a szupplementaritás – a művészet és a politika, a múlt és a jelen, a nyilvános és a magán – közötti kényelmetlen és zavaró gyakorlatra” (175. o.).²⁹ A kultúra „megkettőződő diskurzusának” eseményeit, amelyekben „a szomszédosság térbeli dimenziója megismétlődik a meghatározatlan időbeliségében” (uo.), képtelenség bármiféle fogalmiságban is véglegesen megragadni. Folyamatos szökésben van, aminek mindig csak a nyomában lehet járni. Az értelmező névadási kísérletei ennek a kulturális történelemnek a nyomai. Egyrészt utólagosak – eleve eltévesztettek –, másrészt approximatívok, az 'olyan, mint'-képiségébe kényszerültek. Retorikai terminusokban, (szó)képekben, fogalmakban, fordulatokban és nevekben ismétlődik meg újra és újra Bhabha magánbeszéd-képződményében az Egyiktől a Másikhoz fordulásnak, a semmibe ugrásnak, a határ áthágásának, a megkettőződésnek az az epifánikus pillanata, amit rajta kívül (őt magát is beleértve) 'senki sem látott'³⁰ – az elgondolhatatlan, amely mégis alakot

²⁷ Vö. ua. 498. o.

²⁸ Vö. ua. 485. o.

²⁹ Vö. ua. 437. o.

³⁰ Fitzcarraldo, Werner Herzog 1978-as azonos című filmjének főhőse meséli el annak a franciának a történetét, aki először látta meg a Niagara-vízeséseket, és a beszámolóján hitetlenkedő hallgatóság által felszólítatván, hogy bizonyítsa be, amiről beszámolt, csak annyit mondott: „Mert én ott voltam.” Herzog filmje a hivatkozott mondat fenti megfordításától függetlenül (amennyiben az a film vonatkozó jelenetében a fenti parafrázishoz hasonló értelmet nyer) ugyancsak a performatív pillanat rögzíthetetlenségéről szól. Az a

ölt a nyelv alakzatában. Úgy is mondhatni, hogy az, ami Bhabha értekező prózáját olyan zavarba ejtően ismétlődéssé (sajátosan művésziessé, egyben olvashatatlaná) teszi, ami törekvéseinek Másikja, ami előtte is rejtve marad, és amit alakzatiságában annál kényszeresebben ismételtet, nem más, mint egy *misztikus pillanat* (eleve kudarcra ítélt) *gondolata*. Vagy ha úgy tetszik, egy dekonstruktív „pillanat boldog bizonyossága”.

■ A POSZTKOLONIÁLIS ÉN – EGY ÉLŐ KÖZVETÍTÉS

A megragadhatatlan disszeminatív pillanatot csak megismételni lehet – ugyanazoknak a (szó)képeknek, fogalmaknak, fordulatoknak, neveknek a felidézésével vagy éppen séggel egészen másokéval. 'Ugyanaz' a kísérlet fűz egyre újabb elemeket e sorozathoz, de ami ismétlődik, mégsem ugyanaz, mert eleve sem önmaga. Ha olvasatainkban hatni engedjük a bhabhai nyelv alakzatiságának mechanizmusát (hisz a rögeszmék ragadósak), a képek készlete éppúgy nyitott marad, mint ahogy szükségszerűen lezárhatatlan (és lerázhatatlan) a posztkoloniális „megaláztatások lánc”,³¹ amelyben Én és Másik „sohasem mint önmaguknak elégséges pozíciók állnak egymással szemben, hanem mint egymás iránt való vágyakozásaiknak részleges és ambivalens bevésődései”.³² Az 'értelmező feladata', hogy „az ambiva-

pillanat, amit Fitzcarraldo egy példázattal helyettesít, a filmben szereplő csoda, a hegy áthágása, amely abban az értelemben is 'hibrid', hogy fehérek és bennszülöttek közös (ezáltal 'viszonylagos') identifikatorikus projektumát jeleníti meg.

³¹ Az idézett kifejezés Botho Strauß *Kongreß. Die Kette der Demütigungen* című regényének alcíme, és a vágy de Sade-i, lacani struktúrájára utal. Posztkoloniális összefüggésben is a Másik kívánása az, ami elfojtódik. Ezt a pszichoanalitikus összefüggést Bhabha a legkifejtettebben a sztereotípiák fétisként való elemzésében fejti ki. (74. sk.) – Straußhoz vö. Endre Hárs: *Singularitát. Lektüren zu Botho Strauß*. Würzburg, 2001, Königshausen & Neumann, 158–166. o.

³² Tarnay: Homi K. Bhabha. 556. o.

lens koloniális szövegeket posztkoloniális módon elemezve" végül maga váljon a posztkoloniális hatóerő „cselekvő szubjektumává”³³ (egyben saját vágya kiszolgálójává). A *posztkolonialitás értelmezői munka. A posztkolonialista értelmezés pedig olyan vágyakozás, amely alakzatokba rendeződik*.

Ebből a szempontból a Bhabha-féle posztkolonialitás felülírja koloniális és posztkoloniális történeti, politikai, ideológiai megkülönböztetését. Ha Bhabha könyvében mégis visszakereshető valamiféle argumentatív különbségtétel, annak fő szempontja talán úgy foglalható össze, hogy a posztkoloniális szerzők (a koloniálisakkal ellentétben) *jóváhagyólag* viszonyul(hat)nak szövegeik bhabhai dekonstrukciójához.³⁴ Viszont a kulturális történés dokumentumainak ez a fajta posztkolonialista kizökkentése történeti-politikai helyükről azzal a pótlólagos haszonnal is jár, hogy bevetetvé válik egészen más helyszíneken is. A továbbiakban egy ilyen színhelyváltó (azaz hibrid) helyszínváltás lesz a posztkolonialista értelmezés színtere. Tárgya egy (jóváhagyólagos) európai posztkoloniális szöveg, és (az önellentmondás kedvéért: bevallott) vágya, hogy hagyja, hogy az elemzésben ismétlődjék, megmutatkozzék, *alakot öltön* az, aminek a posztkolonialista értelmezés a nyomában jár. A soron következő (rövid) elemzés különbözik Bhabha módszerétől, témáitól, kedvenceitől, s egyúttal emlékeztet rá, amennyiben pusztá ismételtetés helyett az olvasott szöveg másságában keresi fel 'ugyanazt'.

Richard Weiner *A közömbös szemlélő [Netečny divák]*³⁵ című elbeszélése, melyet a továbbiakban megpróbálok a hibriditás

³³ Claudia Bregier: Mimikry als Grenzverwirrung. Parodistische Posen bei Yoko Tawada. In *Über Grenzen. Limitation und Transgression in Literatur und Ästhetik*. Szerk. Claudia Benthien – Irmela Marei Krüger-Fürhoff. Stuttgart–Weimar, 1999, Metzler, 176–206., itt 186. o.

³⁴ Elisabeth Bronfen velük kapcsolatban „az irodalmi és művészi tevékenység létrehozta elképzelt közösségről” beszél. Bronfen: Vorwort. XI. o.

³⁵ Az idézetek fordításai a német változat alapján születtek. A cseh eredetivel való egybevetésért Fried Istvánnak tartozom köszönettel. Az alábbiakban előbb a német, majd a cseh változat oldalszámaira hivatkozom. Richard Weiner: *Der gleichgültige Zuschauer*. Ford. Wolfgang Spitzbardt. In uő: *Der*

színhelyévé változtatni, 1917-ben Prágában jelent meg először cseh nyelven. Az elbeszélés középpontjában a két főhős, Ludvík Marek és Josef Černý találkozásának története áll, amit Marek egy olyan társasági alkalommal mesél el, amelyről az ő – az elbeszélés javarésztét betöltő – beszámolójával egyetemben az egész elbeszélést uraló énelbeszélő (a társaság egy tagja) tájékoztatja az olvasót. Marek és Černý párizsi találkozásakor azonban, amiről Marek a társaságnak s az elbeszélő az olvasónak beszámol, Černýnek is akad mesélnivalója: találkozásuk kezdetén megosztja Marekkel élete történetét. Míg tehát a történet legjaváról egy Én mesélte másik Én szavaiból értesülünk, egy kisebb, de annál jelentősebb részéről egy Én mesélte Én mesélte harmadik Én szavaiból.³⁶ (Az elbeszélők egymásra tolodásában az a tendencia érvényesül, hogy minél többen mondják a történetet, annál jelentősebb, amiről szó van.) Černý szándéka Marek különös feltételek közötti elcsábítása, amelynek sikerülte a hibriditás gondolati alakzatának gondolata felől közelítve – visszamenőleg az egész elbeszélésre vonatkozóan – igen érdekes belátásokkal jár, míg megfordítva, egyben lehetőséget kínál az eddig inkább elméleti elvontságában megközelített „misztikus gondolat” szemléletesebb (képi, ámde annak természetéből adódóan annál indokolatlanabb, a nyelv szóródásával járó) megismétléséhez is.

Josef Černý élettörténetében 'visszaköszön' Bhabha azon (más szerzőknél visszakereshető) kijelentése, miszerint a kulturális különbség (többek között) felülírja a szexualitás

gleichgültige Zuschauer. Erzählungen. Leipzig, 1992, Reclam, 46–69. o.; uő: *Netečný divák a jiné prózy. Litice. Škleb.* Szerk. Zina Trochová. Torst, 1996, 9–29. o.

³⁶ Genette kategóriáiban ez így hangzik: Egy (a saját története szempontjából homodiegetikus) extradiegetikus elbeszélő ('én') megosztja velünk egy intra- és homodiegetikus elbeszélő (Marek) történetét, mely utóbbi egy részét egy ugyancsak intra- és homodiegetikus harmadik elbeszélő (Černý) története teszi ki. Vö. Gérard Genette: *Die Erzählung [Discours du récit; Nouveau discours du récit]*. Ford. Andreas Knop. München, 1994, Fink; valamint lásd jelen kötet *Én, avagy a narratív ész kritikája* című tanulmányának Genette-re vonatkozó részeit. 105–107. o.

és a nemiség problémáit is (175. o.).³⁷ A kultúra hibrid gyakorlatában „a test egyidejűleg van beíródva (még ha konfliktusos módon is) az öröm és a vágy, illetve a diskurzus az uralom és a hatalom ökonómiájába” (67. o.). Černý életében ennek megfelelően állandó jelleggel és kibogozhatatlanul összekeverednek a pszichikai és szexuális, illetve társadalmi tapasztalatok. A saját pszichikai és szexuális 'kettősségével' kapcsolatos első élményét egészen élete első színhelye, Berlin társadalmi és interperszonális viszonyaival összhangban szerzi meg, a másodikat második tartózkodási helye, Párizs feltételei között, hogy aztán a harmadikat párizsi lakásán cseh honfitársával, Marekkel kezdeményezze. Berlin az a hely, ahol először ébred tudatára „második lényének”,³⁸ amely fedésbe merül a berlini társadalom életstratégiáival. A kellemetesség, „egyszerre egy nő és egy férfi vonzalmának tárgya lenni”,³⁹ a Helene-vel és Arturral való kettős viszonyban válik valósággá és egyúttal „a legrosszabb promiszkuitás városában”⁴⁰ annak a hamis játéknak is a részévé, amelyben „a tisztesség, a jóra való és a rendezettség könyökével a dekadenciát érinti, ami gátlástalansághoz, elfajuláshoz és heves szenvedélyhez vezet”.⁴¹ Egyszerre szeretőként és barátként, „mindezek lángoló keverékeként”⁴² Černý a „beteljesült vágyakozás”⁴³ és a kétarcú berlini társadalom mondén interferenciái és önáltatásai között pozicionálja életét. A berliniség állapota tudat és tudattalan ama koloniális viszonyát ismétli, amelynek keretei között Bhabha szerint az etnikai és szexuális sztereotípiákat megtestesítő kolonizált (a 'fekete') a láthatóság és a normalitás értékeit

³⁷ Az idézett megállapítás egészen pontosan így hangzik: „A faj és a kulturális különbség kérdései átfedik a szexualitás és a nem témakörét, illetve felüldeterminálják az osztályok társadalmi szövetségeit és a demokratikus szocializmust.” Vö. Bhabha: A posztkoloniális és a posztmodern. 487. o.

³⁸ Weiner: Der gleichgültige Zuschauer/ Netečný divák. 62./23. o.

³⁹ Ua. 60./22. o.

⁴⁰ Ua. 58./20. o.

⁴¹ Uo.

⁴² Ua. 62./23. o.

⁴³ Uo.

magáénak tudó ('fehér') kolonializáló elfojtott, 'láthatatlan' (sötét) vágytárgyává válik.⁴⁴ Helene és Artur egy kettős konstelláció szereplői, egyszerre nyilvános és legintimebb magánszemélyek, ezen felül Helene 'ugyanaz' a szerető, mint Artur, és egyikük csak annyiban szerető, amennyiben másikuk is az. Mindkettőjük a másik (s egyben Černý) elfojtott (és egymás elől eltitkolt) Másikja. Felváltva az Ugyanaz és a Másik szerepét játsszák a szerelmi kapcsolatban, amely energiáját éppenséggel a kölcsönös (ön)áttatásokból és elfojtásokból, normalitás és abnormalitás határának (tiltott) áthágásából meríti.

Ezekkel a feszültségekkel magyarázza Černý Párizsba költözését, ahova azzal a szándékkal megy, hogy a berlini látogatás után „átlátható helyzetet”⁴⁵ teremtsen magának, és immár tudatosan vállalja itt folytatott kettős életét mint hivatalnok és „apache”,⁴⁶ illetve mint Kamila és Charles szeretője. Ami Berlinben hazug és kétarcú, de *egyetlen* volt, Párizsban átmegy a szétválasztottság nyilvánvaló és nyilvános *kettősségébe*. A bankhivatalnok nappalai éppolyan kevésbé vonatkoznak az apacs éjszakai életére, mint a Kamilával való viszony a Charles-hoz fűződőre. Ez az életmód „a szabad élvezet indifferens eksztázisa”,⁴⁷ a két létforma és a két szerető egymás iránti közömbösségének „tisztá étere”,⁴⁸ amelyen keresztül az éppen mindig a másikhoz fűződő viszony körvonalakat kap és meghatározottságra tesz szert:

„Berlinben a hibából tanultam meg a módszert. Párizsba mentem, tapasztalatokban gazdagon. [...] A túlélő krízisek segítségével neveltem magam arra a két életre, amelyeket Ön már ismer. Tökéletesen vannak elosztva. Egyik sem féltékeny a má-

⁴⁴ „A határvonalon, a fekete test és a fehér test között feszültség van, jelentés és létezés, vagy ahogy mások mondanák, szükséglet és vágy között [...]”. Bhabha: *The Location of Culture*. 62. o.

⁴⁵ Weiner: *Der gleichgültige Zuschauer/ Netečný divák*. 64./25. o.

⁴⁶ Ua. 49./12. o.

⁴⁷ Ua. 63./24. o.

⁴⁸ Uo.

sikra, közömbösek egymás iránt. Ám ha a kettő indifferens összekötőjeként nem is élhetem őket szenvedélyesen, legalább szenvedélyesen alakíthatom. Mint különösen érdeklődő néző tekintek rájuk.⁴⁹

Ez az életforma sem problémátlan azonban, s kényes pontjára éppen Černý egyszerre visszafogott és kényszerű hallgatója, Marek tapint rá, amikor azt nehezményezi, hogy az újdonsült párizsi kettős egzisztenciát „bizonyos szilárd középpontok, [...] szinte tervezetek”⁵⁰ tartják össze (illetve választják ketté). A bankhivatalnok és az apacs, a Kamila és a Charles kínálta kettős egzisztenciának valójában nem a békés egymás mellettség a létformája. Az, akiben ugyanannak a személynek két összefüggése van egyesítve, sosem juthat nyugvópontra személyisége liberalizált dualizmusában. Az ilyen megkettőzött személyiségnek az új helyzetben mindig újra és újra döntenie kell, melyik szeretőt választja, sosem lehet egyszerre az egyiké is és a másiké is. Marek kritikája Bhabha azon felvetésével rokon, amelynek alapján a posztkolonialista (és a posztmodern) emancipációs politika törekvéseinek tévedése abban áll, hogy a „kulturális különfésülés”, a pluralitás hangsúlyozásával ’kimerevíti’ az ellentéteket, és legitimálja a hegemonialitást implikáló (ön)azonosság ideológiáját. A kettős identitás, akárcsak Bhabha hibrid koncepciójában, Černý életében is elégtelen állapot, aminek kényszerű és a berlini élet hibáit pusztán megkettőző dualizmusát át kell hidalni. „Igen, ez az, amin még felül kell emelkedni”,⁵¹ válaszolja Černý ennek megfelelően Marek ellenvetésére. S pontosan egy ilyen felülemelkedésre, az ellentételezettség cseppet sem konfliktusmentes áthidalására hívja meg beszélgetőtársát abba a párizsi lakásba, amely adottságai szempontjából ideális színhely a hamis (ön)azonosság és az őszinte különfésülés konfliktusából való kiút-

⁴⁹ Ua. 65./2. o.

⁵⁰ Ua. 65./26. o.

⁵¹ Uo.

kereséshez.⁵² Černý itt arra kéri Mareket, hogy legyen olyan barát, aki mindkét életében jártas. Egzisztenciája kettősségét egy olyan szerető/szemlélő oldhatja csak fel, aki Černý számára és akinek számára Černý „sem az Egyik, sem a Másik, hanem valami amellet, a-között”. „Ó, az, aki mindkettőről tud – milyen szabad, mélységes életet élhetne az a velem való közösségben!”⁵³ – mondja Černý. Ez a 'közösség' a harmadikkénti köztesség liminális tapasztalatára irányul, arra, aminek Černý csak Marekben kerülhet a birtokába.

E közösséghez pedig az szükséges, hogy a közömbös szemlélőt felváltsa a „szenvedélyes néző”, hogy az eddig távolságtartó Marek engedjen a csábításnak, és kész legyen Černý konfliktusának 'befogadására'. „Mondja csak – faggatja Černý Mareket –, hát a színházban nem éppen a szenvedélyes néző a legfontosabb szereplő? Nem ő az egész komédia legérzékenyebb pontja?”⁵⁴ A szenvedélyesség a posztkoloniális hibriditás megtapasztalásának is az a szubjektív mozzanata, amit Bhabha a hibriditás agonális struktúrájának affektivitásaként és szükséges feltételeként emleget. Ha a jelenkori posztkoloniális szerzők valamiben előnyt élveznek a kolonialisokkal, a hatalmi diskurzusok birtoklóival szemben, az „a társadalmi marginalitás affektív megtapasztalása” (172. o.), mert ez segíti hozzá őket ahhoz, hogy a kultúrát az (ön)azonosság kialakulásának liminális folyamataként érzékeljék. Ha sem ez, sem az, hanem ami a között van, a tét, a posztkoloniális megalázottak és meg-szorítottak hátránya (szenvedése) egy szubjektív tapasztalás helyzeti előnyévé (szenvedélyévé) változik. A két férfi szokatlan megismerkedésétől fogva ugyanerre a szenvedés/lyességre irányul Černý (erőszakos) csábító munkája

⁵² „Ezekből a szobákból – mondja Marek – mint ismeretes, a legvisszatasztálóbb hotelszoba vagy a legmeghittebb zug, vagy akár mindenféle megengedhetetlen dolog rafinált barlangja is kialakítható.” Weiner: *Der gleichgültige Zuschauer/ Netečný divák*. 52./14. o. – A lakás ennek megfelelően mint az átmenetiség 'harmadik helye' válik jelentőségteli színhellyé.

⁵³ Ua. 66./27. o.

⁵⁴ Ua. 68./28. o.

is. De miképpen legyen valaki egyszerre szeretője és kedve-
se egy megkettőzött személyiségnek? Hogyan váljék a má-
sik kettő médiumává? Hol nyílik lehetőség a kettős látásra,
ha nem a szerelem egyszerre szenvedélyes és szenvedéses
elragadtatottságában, a tekintet (halállal rokon) kifordulá-
sában?⁵⁵ A szimbolikus csábítási jelenet tetőpontján felfo-
kozódnak az indulatok:

„Ó, hiszen mindezt pontosan olyan jól tudja, mint én. Már teg-
nap felismertem Önben az én emberem. [...] Ludvík, itt az idő,
hogy a közös útra térjünk. Egész este a kezemben volt, eljött az
idő –»

»Csakugyan itt az idő a cselekvésre, Černý úr«, kiáltottam most
én, [...] »Eddig csak szavak estek. Tegyen valamit! Tegyen hát
valamit! Bármilyen is az.«

»És azután?« – kérdezte ő rám szegezett tekintettel.

»Azután hinni fogok.«

»És azután?«

»Azután – mondtam elgondolkozva, kiérdemli, hogy helyette-
sítsem Önnek Kamilát és Karelt.«

»Valóban?«, kiáltott fel lelkesedve. »Valóban? Az ígérete egy
tettel felér. Istenek, hát sikerült a két világot egyesítenem, nincs
szakadás az érzelmeimben, mindent megértettem.«

És miután így szólt, lehúzta ujjáról aranygyűrűjét, és mielőtt
egy sejtlemről vezérelve megakadályozhattam volna, szájához
szorította és diadalmas tekintettel kiürítette a tartalmát.⁵⁶

Az egzisztenciális megkettőzöttség 'hibridizálódása' az elbe-
szélésben a szimbolikus elcsábítottság, az éppen elcsábítva
levés eksztatikus pillanatába sűrűsödik. A kettős egzisztén-
cia, maga a kettősség villan fel egyszerre abban a tekintet-
ben, amely azt „a pillanat boldog bizonyosságaként”, harma-
dikként, fogadja magába. Černý szenvedélye helyeződik ki
ebben az aktusban egy a két énje szempontjából indifferens,
köztes, közös pontba. A kívülállóban megtalált (ön)azonos-

⁵⁵ Vö. Georges Bataille: Előszó a Madame Edwardához. In uő: *A szem története. Madame Edwarda. A halott.* Ford. Somlyó György. Budapest, 1991, Európa, 77–87., itt 79. o.

⁵⁶ Weiner: Der gleichgültige Zuschauer/ Netejny divák. 68./28. o.

ság azonban hozzáférhetetlen, mert Černý szempontjából egy 'harmadikban', Marek számára pedig az elragadtatottságban képződik meg. A szenvedély eksztatikájában, a harmadik kívülállásában, illetve önkívületében tulajdonképpen folyamatosan meg is vonódik alanyaitól. A „szenvedélyes néző” nem szűnik meg egyúttal „közömbös szemlélő” is maradni. Hiszen a hibrid (ön)azonosság nem más, mint elmúlás *in actu*, amint éppen végbemegy – az egyikből a másikba való átmenet, amit Černý öngyilkos gesztusa ebből a szempontból szó szerint megjelenít az elbeszélés kontextusában. Egy másik szempontból Černý az öngyilkossággal tulajdonképpen cselhez is folyamodik, megpróbál ott ragadni a kettő között, az átmenet/a halál pillanatában, Marek pillantásában. De végeredményben az itt vagy az odaát mégsem ugyanaz, mint annak menete, ami közben volt.

Černý halálával mégsem szakad meg a „megaláztatások láncsa”. Amint arról az elbeszélés énelbeszélője a társaság tagjaként beszámol, a (Černý) történetét elmondó Mareket szemmel láthatólag megviselték a történetek, olyannyira, hogy megörökölte a „második egzisztenciát”.⁵⁷

„Na, hála istennek», szólt valamelyik tréfamester, »legalább gyorsan elintéződött a dolog azzal a kreatúrával.«

»Nem egészen«, válaszolta Ludvík, sápadtan és idegesen, éppen indulóban, »nem egészen. Sőt, kimondottan sokat látom őt. Ő és én – hát nem értették meg? Valóban nem értik, éles elméjű barátaim? És az édes méreg, amit, mikor a lelkiismeret engedi, iszom, annak a munkának az eredménye, amit arra a felismerésre fordítottam, hogy a világ egy, oszthatatlan és egész minden molekulájában, és hogy nekem, a szenvedélyes nézőnek, szent jogom van e siralmas nézőtér bármelyik helyére. Persze mindig csak egyetlen helyet foglalok el, és nem állok mások útjába.«

Azzal [Ludvík] távozott.⁵⁸

Marek ott volt, tekintete befogadta, ami történt. Szemtanúként elmesélheti a történetet, de az utólagos a történetek-

⁵⁷ Ua. 48./11. o.

⁵⁸ Ua. 69./29. o.

hez képest. Az idézett rövid vallomásban viszont a hajdani 'harmadik' már megkettőzött egzisztenciaként lép fel, aki maga is a hibrid pillanat átmenetiségének függőségében él, és egy harmadikra vár. Hátrahagyott történetét (Černý történetéről) viszont megismétli a harmadik elbeszélő, akinek rejtett szimpátiáját – hibrid tekintetének legalábbis a lehetőségét – elárulják a társasággal kapcsolatos megjegyzései. Ám akárcsak Marek, története vég(ez)tével, ő is távozik. A megkettőzött egzisztencia öröklődik, és (utalásszerűen) rátalál a maga hibrid szemtanújára a mindenkori mesélőben. A tapasztalat egyszerre utolérhetetlen és folytatólagos. Hisz a hibriditás esélye az idő- és térbeli differencia végtelen és véletlen kiterjedésében rejlik. Az elbeszélés záró gesztusa szerint az épp arra vetődött (metonímia) olvasón a sor.

Az irodalom Bhabha elméletében és értelmezői gyakorlatában bevallatlanul is a hibriditás kitüntetett médiumaként szerepel. „Az irodalom világlásának [*the worlding of literature*] keresése – írja –

talán egy olyan kritikai aktus, amely megpróbálja megfejteni azt a bűvészmutatványt, amiben az irodalom a pszichés bizonytalanság eszközét, az esztétikai távolságot, vagy a szellemvilág jeleit, a rejtettet és a tudattalant felhasználva a történelem részleteivel bűbájoskodik” (12. o.).⁵⁹

Bhabha felől olvasva – elmélete *nyomában*, amelyhez menthetetlenül szükség van az iteratív értelmezői beavatkozásra – Weiner elbeszélésében a hibriditás *ölt alakot*. Egy élettörténet formájában rendeződik el benne és kísérhető figyelemmel a három posztkoloniális alapkonstelláció, az (ön)azonosság, a különféleség és a hibriditás egymáshoz viszonyulása, de úgy, hogy ambivalens igazságát, amely „sem az Egyik, sem a Másik, hanem valami amellet, a-közt”, a dolog természetének megfelelően a végén éppúgy visszavonja, mint ahogy felkínálja egy végtelen recepciós folya-

⁵⁹ Az idézet további értelmezéséhez lásd jelen kötet *Antropológia és irodalom – mi van a között?* című tanulmányát. 159. o.

matnak. E rövid példázatszerű elemzésnek ellene szegezhető, hogy inkább Bhabha elméletének allegóriája, mintsem 'alkalmazása'. Bhabha „artikulációs színpadának” egybenyílása Weiner „szenvédélyes nézőterével” egyszerre túl erőszakolt és túl kézenfekvő. Richard Weiner pedig, aki „zsidó a keresztények, cseh a franciák, költő a pragmatikusok és homoszexuális a heteroszexuálisok között”,⁶⁰ túlságosan is beleillik Bhabha választott posztkoloniális szerzőinek „elképzelt közösségébe”.⁶¹ Viszont a példázatszerű elemzés mellett szól, hogy még csak vége sincs: Berlin és Párizs után (és előtt) felvetődik ugyanis a kérdés, hogy mi a teendő az elbeszélésben tökéletesen elhallgatottal és elfojtottal, a két szereplő szülővárosával, Prágával: „Prága! Istenem, tizenhat éves voltam akkor. Milyen úgynevezett édes kalandok kínálkoztak ott számomra?!”⁶² Hogyan lehet a Černýénél még rejtettebb titkok nyomára bukkanni? Bármit is írunk, valami íródik még 'amellet'. Bhabha nyomában a kérdezés ugyanúgy nem ér véget, ahogy a posztkoloniális 'megaláztatások láncá' sem szakad meg, bárhogy is forduljon a világ. Kell, hogy „más időkben és máshol” (69. o.) kényszeresen és akaratlanul egyre folytatódjon. Ha kell, a tengerentúlon és még azon is túl.

(2003)

⁶⁰ Wolfgang Spitzbardt: Nachwort. In Weiner: *Der gleichgültige Zuschauer*. 255–269, itt 255. o.

⁶¹ Vö. a 34. lábjegyzetettel.

⁶² Weiner: *Der gleichgültige Zuschauer*/ Netečný divák. 57./18. o.

MAGYAR NATION-BUILDING (VÖRÖSMARTY MIHÁLY: A ROM; KÖLCSEY FERENC: NEMZETI HAGYOMÁNYOK) ■

Benedict Anderson 1983-as *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus kialakulásáról és elterjedéséről* [*Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*] című könyvének egyik (elfojtott) tanulsága szerint a nemzet meglétében és megélésében annak ellenére sorsszerűvé válhat, hogy keletkezésében véletlen közösségi-politikai formációnak tekinthető.¹ Andersonnak arra a könyve bevezetőjében tett megállapítására, miszerint „[a] nacionalizmus korszakának oly régóta hirdetett vége még távolról sem látszik”, sőt „a nemzetlét korunk politikai életének legegységesebb érvényű értéke”,² a világpolitika alakulása azóta sem cáfolt rá. Azért, mint annyi minden másról (mint például a 'szerzőről',³ a 'történelemről'⁴), időközben legalább a nemzet fogalmáról is csak kiderült, hogy (elméletileg) attól függ, honnan s hogyan nézzük. Anderson a sorsszerűséget illetően ugyan a nemzethez tartozást nem „a tudatosan képviselt ideológiák”, hanem az olyan „nagy kulturális rendszerek” közé sorolja, mint amilyenek „a vallásos közösség[ek]” vagy a „dinasztikus birodalm[ak]”,⁵ ám a véletlenszerűséget illetően azt is hozzáteszi, hogy ami „kulturális”, az egyben

¹ Benedict Anderson: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Ford. Benedikt Burkard – Christoph Münz. Berlin, 1998, Ullstein, 19. o. – A nation-building Anderson szóhasználatára.

² Ua. 12. o. – Az idegennyelvű szövegek jelöletlen fordításai a saját munkám.

³ Vö. A szerző neve. *DEKONFERENCIA-IV*. Szerk. Fogarasi György – Odorics Ferenc. Szeged, 1998, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport.

⁴ Vö. Hayden White: *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses* [*Tropics of Discourse*]. Ford. Brigitte Brinkmann-Siepmann – Thomas Siepmann. Stuttgart, 1986, Klett-Cotta.

⁵ Anderson: *Die Erfindung der Nation*. 19. o.

„termék”⁶ is, vagyis nem olyasvalami, ami már mindig is volt, hanem olyan, ami ’lett’, és mégcsak nem is az idők kezdetén, hanem ’közben’ valamikor. A nemzet „elképzelt közösség”, amely az egyénnek azon a fikcióján alapul, hogy a többiek, ha nem is látja őket, ugyanolyan módon vannak, mint őmag.⁷

A jelen dolgozat szempontjából azonban nemcsak az fontos gondolat, hogy a nemzetet ’csinálják’ – vagy amiképp az Andersont is megihlető Ernest Gellner fogalmaz, hogy „[a] nacionalizmus hozza létre a nemzetet, és nem fordítva”⁸ –, hanem az is, hogy bizonyos korszakokban a nemzetet (is) elsősorban irodalomból csinálják.⁹ Akárcsak Vörösmarty szóban forgó eposzában. A *Rom* és közvetlen szomszédai, *Magyarvár* és *Délsziget* „mag[uk]ba zárkózott [s] kevés beszédű”¹⁰ szövegek, de keletkezésüket illetően jeles szerzőktől tudható, hogy maguk is álomtöredékek.¹¹ A *Rom* szerzője nemzeti eposzt álmodik magának, s mi több, hőse, a „távol honni vidékről jött” „[i]fju kalandor”,¹² ugyanannak a

⁶ Ua. 13. o.

⁷ Ua. 14. o.; „Az identitásképzés tehát nem a kitalálás analogonja, hanem a létrehozásé, vagyis a viszonyítási rendszer más: az előbbinél az igaz-hamis reláció a releváns, míg az utóbbinál az öntudatlan-öntudatos.” Debreczeni Artilla: Nemzet és identitás a 18. század második felében. *ItK*, 2001/5–6, 513–552., itt 522. o.

⁸ Ernest Gellner *Nations and Nationalism* című könyvét idézi Sabine A. Döring: Vom nation-building zum Identifikationsfeld. Zur Integrationsfunktion nationaler Mythen in der Literatur. In *Kulturelle Grenzziehungen im Spiegel der Literaturen: Nationalismus, Regionalismus, Fundamentalismus*. Szerk. Horst Turk – Brigitte Schultze – Roberto Simanowski. Göttingen, 1998, Wallstein, 63–83., itt 69. o.; Vö. Anderson: *Die Erfindung der Nation*. 15. o.

⁹ Vö. Anderson: *Die Erfindung der Nation*. 27. sk.; 176. sk.; Döring: Vom nation-building zum Identifikationsfeld. 72. sk.

¹⁰ Kölcsey Ferenc: Nemzeti hagyományok. In uő: *Válogatott művei*. I. *Versek – tanulmányok – emlékebeszéd*. Budapest, 1951, Szépirodalmi, 205–227., itt 218. o.

¹¹ Vörösmarty Mihály: *Összes művei 5. Nagyobb epikai művek*. II. Szerk. Horváth Károly – Martinkó András. Budapest, Akadémiai, 1967. 602–608. o.; Gere Zsolt: „Hat gim jöve sebtén elébe” (Vörösmarty eposzterve és őstörténeti fel fogása a Zalán futását követően). *ItK*, 2000/3–4, 454–496. o.

¹² Vörösmarty Mihály: *Összes művei 5. Nagyobb epikai művek*. II. Szerk. Horváth Károly – Martinkó András. Budapest, 1967, Akadémiai, 193–202. o., itt 53. sor – Hivatkozások a továbbiakban csak a sorokra és a főszövegben. H. E.

nemzetnek az álmát alussza.¹³ A *Rom* is közös(ségi) elképzelés egy elképzelt közösségről, egy *imagined community* a költeményben (egyértelműen) meg nem jelenő többi tagján való munkálkodás. A *nation-building*-tanulmányok témája, a Vörösmarty-szöveg 'tétje' a nemzet(ek) épülése-romlása – azazhogy: a nemzet romlása-épülése, mert a következőkben a literális *happy end(ing)*re is gondot fordítanak.

Más kérdés, hogy a Vörösmartyval kortárs elméletalkotó is ekképp vélekedik-e nemzeti irodalom és irodalmi (elképzelt) nemzet kiasztikus viszonyáról, s hogy nem vallja-e inkább „nemzeti karakter és nemzeti nyelv”¹⁴ poétaformáló elsőbbségét. Keletkezési körülményeit és témáját tekintve A *Rom* igencsak engedelmeskedni látszik Kölcsey nemzeti irodalmunkról tett diagnózisának, amely így hangzik:

„Az időkről, melyeket közelebb érünk, jól tudjuk, minő körülmények között maradt reánk a vissza- és előérzés bánatja, s az ezt tökéletesen kizengő *szegény bújdosó magyar* nevezet. De nem ajkainkon forog-e a *dicső nemzet* cím is? Tedd a kettőt egymásnak ellenébe, repülj végig a hír és balszerencse váltólag következett századain lelkedben, s látni fogod, mi fény és homály az, melyek nemzeti érzésünkben *fájdalmas vegyülettel ölelkeznek*. Ki nem látja, hogy ilyen vegyület nem szülhet mást, mint szentimentalizmust? De a magyar karakteri szentimentalizmus a romantikaitól különböző. Ez fővonását a szerelemtől, a magyar pedig hazájától és nemzeti fekvésétől kölcsönzi”.¹⁵

Ilyenformán „[b]oldog [magyar H. E.] költő”, kinek „műveiben ölelkez[ik] a hősi szép kor a jelenvalóval, emberiség érzelme a hazafisággal”.¹⁶ S bár A *Rom* nem „játékszíni költés”,¹⁷ mint Kölcsey kívánja, s nem közvetlenül a színpad illúziója az, mi „bennünket ily kellemes csalódásba rengethet

¹³ „A névtelen ifjú álmokban megismétlődő tragédiája személyes gyökerű, de ez csupán következménye annak, hogy a műben nemzeti lét és személyes boldogság egymástól elválaszthatatlan, feltételezik egymást.” Gere: „Hat gím jöve sebtén elébe”. 475. o.

¹⁴ Kölcsey: Nemzeti hagyományok. 214. o.

¹⁵ Ua. 220. o.

¹⁶ Ua. 226. o.

¹⁷ Uo.

által¹⁸, de legalább az eposzbéli ifjúnak megadatik az a „költői tartomány”, melyben a recept szerint „a magosított nemzetiség [néhány álom erejéig H. E.] tulajdon hazáját fel-lel[i]”.¹⁹ Ezzel egybecsengő az újabb értelmezők véleménye, miszerint *A Rom*-béli boldogságkísérletek cseppet sem mentesek „a magyar karakteri szentimentalizmus[tól]”, s már eleve kudarcra vannak ítélve: *A Rom* „nem boldogságkereső mű”²⁰ – írja Zentai Mária, s az ifjú kalandor Gere Zsolt őstörténeti elemzésében „a szimbolikus nemzettörténet síkján lényegében már vesztesként érkezik az Aral-tó mellé”.²¹ Fény és homály, dicsőség és kudarc, öröm és boldogság úgy vannak *A Rom*-ban egymásnak ellenébe téve, hogy – Kölcsey szavával – „ölelkezésük” végső soron fájdalmas nemzeti közösülés.

De jó-e nekünk, ha a boldogságnak fáj a búság? Hogy Vörösmarty álmai attól romosak, hogy rémesek (a nemzethalál víziói),²² vagy attól rémmesék, hogy romosak (egy befejezetlen nemzeti eposz maradványai),²³ nem fogom tudni megítélni. De textusára jótékony hatással lehet némi hermeneutikai szabadság. Aminek a következőkben szeretnék örömteli formát adni.

■ NEMZETT KARAKTER

Szolgáljon kezdésként a következő hevenyészett megfigyelés! *A Rom* háromszázötvenhárom sorában statisztikám szerint közel nyolcvanszor olvashatni bút s örömet jelölő szavakat. Vagyis már pusztán szóhasználatában is átlag minden ötödik sor állást foglal a magyar típusú szentimentalizmus

¹⁸ Uo.

¹⁹ Uo.

²⁰ Zentai Mária: Vörösmarty Mihály: *A Rom*. (Elemzés.) In *Acta Historiae Litterarum Hungaricarum*. Tomus XVIII, 1981, 107–115., itt 108. o.

²¹ Gere: „Hat gím jöve sebtén elébe”. 474. o.

²² Vö. ua. 471. sk.

²³ Gyulai Pál: *Vörösmarty életrajza*. Budapest, 1985, Szépirodalmi, 104. o.

vegyítette értékeket illetően. S bár e nyolcvan explicit jelölés között fele-fele arányban oszlanak meg bú és öröm említései, a nyelvi tudatalatti ökonómiájának ilyenfajta figyelembevétele önmagában még nem elegendő ahhoz, hogy ellensúlyozza a nyilvánvalót: hogy a szerző másképp gazdálkodik javaival, mint nyelve. Az sem mindegy ugyanis, hol s milyen arányban elegyíti a költemény a „nemzeti karakter” komponenseit olvasójának. S e vonatkozásban azt láthatjuk, hogy *A Romban* kezdet és vég narratív szignifikanciáját még álom és valóság, illúzió és illúziótlanság szembenállása is a szomorúság javára erősíti: míg a Romistenhöz fűződő keretet egészen a komorság uralja, a boldogság még az álombetétekben is csak részben jut szóhoz. Ráadásul a boldogságnak ez az álombéli részlegessége az álmok egymásba kanyarulásának mozgatója. Az ifjú vándornak sehol sem jó, mert sehol sem elég jó. Csoda-e, ha Romisten végül megharagszik, három magyar igazság (álom) után negyedik a ráadás, s *da capo al fine*?

E determinációval dacolva szeretném azonban az egészet most másképp olvasni – úgy, hogy a vándornak ne kelljen nyugtalankodnia, Romistennek ne legyen miért haragudnia, s nekünk sem miért búslakodnunk. Ehhez azonban erősebb olvasói intervencióra lesz szükség, s annak forogatókönyvét ismét az elméletalkotóktól indítom. Kölcsey idézett receptje úgy hangzik, hogy „tedd a kettőt egymásnak ellenébe”, majd „repülj végig a hír és balszerencse váltólag következett századain lelkedben”. Vörösmarty mindkettőt megteszi, s mindkettőhöz volna hozzáfűznivalóm. Először a nemzet különböző – örömteli és búbéli – állapotjainak egybevetéséről, illetve magának az egybevetésnek hasznáról és káráról. Ez utóbbiakat Dirk Baecker egy kultúratudományi példájával illusztrálnám, amely a kultúrafelfogás két hagyományának megkülönböztetésén alapul. Az *antik* kultúrafelfogás Baecker szerint a kultúrát természetes adottságok kultiválásának tekinti: *agri culti* – a föld művelése, *cultura animi* – a lélek művelése, *cultura dolorum* – a fájdalom művelése stb. Ezzel összefüggésben az antik 'kultúra' olyan

tudás, amely tekintettel van a megváltoztathatatlanra is, amely tehát megkülönbözteti azt, „amit az ember maga kontrollálni, befolyásolni, előidézni tud”, azoktól a körülményektől, előfeltételektől és hajlandóságoktól, „amelyeknek ehhez kell járulniuk anélkül, hogy ezt az ember bármi-képpen is befolyásolni tudná”.²⁴ Ezzel szemben a *modern kultúrafelfogás* egy egészen másfajta megkülönböztető tudás jegyében áll, s ez pedig „az összehasonlítás intellektuális gyakorlata”.²⁵ Kultúra az, „ami az ember életmódjában [...] más emberek életmódjával összevethető”, ami „az össze nem hasonlítható élőlényeket összehasonlíthatóvá teszi”.²⁶ Baecker szerint a modern kultúrafelfogásnak van egy alapvető hátulütője: „Képzeljük csak el – írja –,

[e]gy hívő ember letérdei és imádkozni kezd. Egy intellektuel odaáll mellé és azt mondja: »Milyen érdekes! Tudod, hogy más népek egészen más istenekben hisznek?« Hogy reagálhat erre a hívő, aki hisz a maga istenében? Természetes, hogy elhárítja a felajánlott összehasonlítást, az intellektuelt okostojásnak tartja, a többi népet pedig pogánynak. Valójában azonban máris megingott. Valójában máris elfogta valami *nyugtalanság*. Hogyan hihet, ha mások másként hisznek? [...] Meddig terjed az ő istenének hatalma, ha mások büntetlenül hódolhatnak bálványaiknak?»²⁷

A modern kultúrafogalom problémája a „másodlagos megfigyelés”, egyfajta „tudás arról, hogy az embert figyelik, miközben maga is figyel a világot, és elhelyezi magát benne”.²⁸ Egy olyan probléma, ami, ha hihetünk Andersonnak, a nacionalizmusnak már konstitutív velejárója. Anderson szerint ugyanis a vallási és a nemzeti közösség között – me-

²⁴ Dirk Baecker: A társadalom mint kultúra. Ford. Karádi Éva. *Magyar Lettre Internationale* (38), 2000/6sz, 7–9., itt 7. o.

²⁵ Ua. 8. o.; Vö. Debreczeni: Nemzet és identitás a 18. század második felében. 528. sk.

²⁶ Uo.

²⁷ Uo. – Kiem. H. E.

²⁸ Uo. – A fordításon változtattam. H. E. Vö. Dirk Baecker: Gesellschaft als Kultur. Warum wir beschreiben müssen, wenn wir erkennen wollen. *Lettre Internationale* (45), 1999/Sommer, 56–58., itt 57. o.

lyek mindegyike kulturális termék – az a leglényegesebb különbség, hogy míg az előbbi csak önmagát ismeri (el), addig az utóbbi önmagát már mindig is más nemzetek által határoltként tételezi.²⁹ Nem mindenki a nemzet tagja, az áttérés „idegen a nacionalizmustól”.³⁰ Eszerint viszont nincs addig baj, míg egy nemzet egy másikon keresztül figyeli s határozza meg önmagát. Ellenben amikor Kölcsey arra szólítja fel nemzetét író társadalmát, hogy tegye a kettőt, a *szegény bújdosó magyar nemzetet* és a *dicső magyar nemzetet* egymás mellé, sajátos módon egyfajta skizofrén nemzeti *önmegfigyelésre* buzdít, éspedig a modern kultúrafelfogás hátulütőjének idézett következményeivel. Baecker szerint a modern kultúrafelfogás a frusztráció és a kompenzáció sajátos együttállását eredményezi. A kompenzáció az összehasonlíthatóság tetszőlegességével az értékek autenticitását, összemérhetetlenségét állítja szembe, de már eleve meg van bélyegezve azáltal, ami életre hívta:

„A modern kultúrafogalom minden életforma esetlegességének tudatát vezeti be a modern társadalomba. De ezt észrevétlenül teszi. Elrejtí ezt a műveletet, amennyiben nem az összehasonlítást hangsúlyozza, hanem az összehasonlíthatatlanságot, nem a kétséget, hanem az identitást, nem a véletlenszerűt, hanem az autentikust. A modern kultúrafogalom – csapda. Orientálást ígér, és csak bizonytalanságot képes nyújtani [...]”.³¹

Mindez tetten érhető Kölcsey okfejtésében. A „magyar karakteri szentimentalizmus” frusztráció, s legfőbb gyakorlata ez esetben a *Nemzeti hagyományok* szerzője, aki összeveti egymással a magyar tényleges és lehetséges múltját, jelenét, jövőjét. A kompenzáció pedig nem másban jelentkezik, mint Kölcsey afölötti fáradozásában, hogy, kiválogatva az autentikus kultúrjavarokat, építőelemekkel szolgáljon az iro-

²⁹ Anderson: *Die Erfindung der Nation*. 15. o.

³⁰ Ua. 21. o.

³¹ Baecker: *A társadalom mint kultúra*. 8. o. – A ’modernség’ Baecker értelmezésében (legalább) a 17. századtól veszi kezdetét.

dalomnak a magyar nemzet kultúrájának *szanálásához*.³² Felújítani pedig tudvalevőleg sokkal körülményesebb dolog, mint újat építeni. Az igazi probléma így abban mutatkozik meg, hogy az ekképp felszólított nemzet nem elsősorban másoktól, hanem magától kell elkülönбöződjön – mi több (őshazailag) elhatárolódjon. A nacionalizmus szinkron szomszédolása itt 'egyetlen' nemzet diakron vesszőfutásává változik. – S mindennek persze *A Rom* ifjú kalandora issza meg a levét. Öröm és bánat *A Rom*ban az összehasonlítás modern (Baecker) és *együttal* nemzeti (Kölcsey) gyakorlatának frusztrált diskurzusát folytatja. (De ne siessünk!)

„[R]epülj végig a hír és balszerencse váltótág következett századain lelkedben” tanácsolja Kölcsey. Forog a történelem kereke, amint azt Szörényi László is elemzi, „[a] múlt halála szüli a jövőt”,³³ s ez utóbbit az ifjú kalandor, e „nemes Országok feledett ivadéka” (63. o.) a herderi jóslat nyomása alatt előbb vagy utóbb szemmel láthatóan elvéti. „*A névtelen ifjú*” – írja Gere Zsolt – „[a]z álmokban végigpróbálhatja a teljes magány, a közösségi beilleszkedés, illetve a családi és a közösségi lét *egyévre* szabott formáit, azonban nem juthat el a nemzeti élet szintjére.”³⁴ Zentai Mária megfogalmazásában pedig „az egész emberiség fejlődését, mitikus világ-történetét álmódja-éli végig”,³⁵ éspedig azzal a történetfilo-

³² S. Varga Pál értelmezésében Kölcseynél „[a] saját szféra megőrzése és az emelkedés lehetséges viszonya alapján egy emberi közösség három utat választhat”: vagy „megmarad saját szűk körébe zárkozva”, ezáltal megőrződik, de nem emelkedik, vagy „saját kultúrájához hasonlít minden idegenséget, s így horizontját a lehető legtágabbra szélesíti”, vagy „elhagyja saját szféráját, gyengül, ni hagyja saját kultúrája „összehúzó középpontjának” erejét, s így azonosságát feladni kényszerülve más, esetleg központ nélküli, szétszóródó kultúrák vonzásába kerülve valósítja meg az emelkedést”. A magyar kultúra ez utóbbiak közé tartozik, s emelkedéséhez hivatott hozzájárulni a nemzeti poézis és 'játékszíni költés'. S. Varga Pál: „... az ember véges állat...” (*A kultúrantropológia irányváltása a felvilágosodás után – Herder és Kölcsey*). Fehérgyarmat, 1998, Kölcsey Társaság, 72. o.; vö. ua. 75. o.

³³ Szörényi László: „... s hű a haladékony időhöz”. Kompozíció és történelem-szemlélet a Zalán futásában. In uő: *„Multaddal valamit kezdeni”. Tanulmányok*. Budapest, 1989, Magvető, 36–84., itt 53. o.

³⁴ Gere: „Hat gím jöve sebtén elébe”. 475. o. – Kiemelések az eredetiben.

³⁵ Zentai: Vörösmarty Mihály: *A Rom*. 110. o.

zófiai tanulással, hogy „az emberiség mitikus világtörténete befejeződik; jelképes gyermekkorától ifjúvá és férfivá érésén keresztül eljutottunk a pusztulásig, az utolsó csatáig – anélkül, hogy létezésének célja és értelme kiderült volna”.³⁶ Nos, ha valóban a *herderi organikus történetfelfogás* (a nemzetek életszakaszai)³⁷ és a *herderi sötét jóslat* (a magyar nemzet letűnte)³⁸ Vörösmarty általi együttes applikációjával állunk szemben, érdemes – a kutyaharapást mintegy a szőrével gyógyítva – Johann Gottfried Herdert is megidézni a *nation-building*-elmélet alkotóinak sorába. Ami magyarságjósatait illeti, ezek egyértelműségét Rathmann János már kellőképpen kérdésessé tette.³⁹ Kellott ahhoz nagyjaink kényszerneurózisa, hogy éppen azon az egyetlen bekezdésen akadjanak fenn. Forduljunk tehát inkább a nemzetek történetfilozófiája felé, ahhoz a kérdéshez, hogy mekkora a jelentősége annak, hogy a gyermekből férfi lesz (vagy nő), s abból agg.

Baecker mintájára Herdernél is megkülönböztethető – legalábbis Hans Adler⁴⁰ szerint – az emberek kormányzásának legalább két fajtája. „[A] legtermészetesebb állam egy-

³⁶ Ua. 112. o.

³⁷ Amint Gere Zsolt írja, „Vörösmarty kiinduló koncepciója nem a dicső rokon-ság és múlt Horváthnál rögeszmévé fajuló, öncélú »megmutatása« lehetett, hanem sokkal inkább a *Nemzeti hagyományok* fejlődéstípusokat kutató magatartásáé”. Gere: „Hat gím jöve sebtén elébe”. 458. o.

³⁸ Idézi Rathmann János: *Herder eszméi – A historizmus útján*. Budapest, 1983, Akadémiai, 131. o.

³⁹ „[A] nagy weimari gondolkodó 18. századi, tehát első magyarországi hatásáról kialakult [...] kép revízióra szorul – írja Rathmann –, [m]indenekelőtt abban a vonatkozásban, hogy a kortársak csak a »jóslatára«, a »magyarokhoz szóló intelmére« figyeltek volna fel [...]. Nem, ez utóbbi következtetés már az intelemből sem volt levonható, sőt, az érett Herder igazi álláspontja szembe fordult a »höfische Aufklärunggal«, tehát például a jozefinizmussal is, félreérthetetlenül a magyarok pártján volt, a nyelvkérdésben is.” Rathmann: *Herder eszméi – A historizmus útján*. 142–143. o.

⁴⁰ Hans Adler: *Nation. Johann Gottfried Herders Umgang mit Konzept und Begriff. In Unerledigte Geschichten. Der literarische Umgang mit Nationalität und Internationalität*. Szerk. Gesa von Essen – Horst Turk. Göttingen, 2000, Wallstein, 39–56. o.

ben egy nép is, nemzeti karakterrel”,⁴¹ családi alapon gyarapodó természetes alakulat. De „[a] természet a társadalom kötelékét csak a családokig vezette; a továbbiakra nemünk szabad rendelkezésére bízta, miképpen rendezkedik be, s hogyan építi fel az államot, művészete legfinomabb művét”,⁴² mint az emberek kormányzásának mesterséges alakulatát.⁴³ Hogy itt nem egyértelműen „kultúrnemzet” és „államnemzet”⁴⁴ alternatívájáról van szó, hanem egy világtörténeti folyamat (talán ugyancsak gyermek-, felnőtt- és aggkor) korábbi és későbbi állapotáról, azt megvilágíthatja a természetes „nemzeti rögeszme”⁴⁵ és a mesterséges nemzettudat közötti herderi különbségtétel.⁴⁶ Az előbbi pozitívan konnotált, tudatosulás és reflexió előtti állapot, amely „úgy terjed, ahogy az ásitás”.⁴⁷ Utóbbi a tudatosulás azon állapota, amikor „[a] rögeszme nemzeti pajzssá, rendi címmerré, céhzászlóvá lesz”.⁴⁸ A „nemzeti karaktert” az ilyen „nemzeti rögeszmék”, illetve az ugyancsak pozitívan érté-

⁴¹ Johann Gottfried Herder: *Werke in fünf Bänden. IV. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Vál. és bev. Regine Otto. Berlin–Weimar, 1982, Aufbau, 207. o.

⁴² Ua. 205. o.

⁴³ Vö. Adler: *Nation*. 50. o.

⁴⁴ A kultúrnemzetek „mindenekelőtt egy közösen átélt kulturális tulajdonon” nyugszanak, míg az államnemzetek „mindenekelőtt egy közös politikai történet és alkotmány egyesítő erején”. Friedrich Meinecke: *Werke*. Szerk. Hans Herzfeld és mások. 5. *Weltbürgertum und Nationalstaat*. München, 1969, 10. o. – Idézi és a fenti értelemben kommentálja Horst Turk: Am Ort des Anderen. Natur und Geschichte in Herders Nationenkonzept. In *Unerledigte Geschichten*. 415–498., itt 448. o.

⁴⁵ Johann Gottfried Herder: Levelek a humanitás előmozdítására. In uő: *Eszméek az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Vál. Rathmann János. Ford. Imre Katalin – Rozsnyai Ervin. Budapest, 1978, Gondolat, 486. o.

⁴⁶ Vö. Adler: *Nation*. 51. o.

⁴⁷ Herder: Levelek a humanitás előmozdítására. 486. o. – Vö. Johann Gottfried Herder: *Werke in fünf Bänden. V. Gott. Einige Gespräche. Briefe zu Beförderung der Humanität...* Vál. és bev. Regine Otto. Berlin–Weimar, 1982, Aufbau, 94. o.; Adler: *Nation*. 51. o.

⁴⁸ „A különböző népek, szekták, rendek és emberek karaktere összetüzközik egymással; annál inkább ragaszkodik ki-ki a maga középpontjához.” Herder: Levelek a humanitás előmozdítására. 487. o.

kelt „előítéletek” hozzák létre, illetve hordozzák. De nem szabad a tudatosulás útjára lépniük:

„Az előítélet jó a maga idejében, mert boldoggá tesz. Saját középpontjuk köré tömöríti a népeket, szilárdabban kapcsolja őket törzsükhöz, a maguk módján jobban felvirágoztatja, s ezért hajlamaik és céljaik tekintetében boldoggá is teszi őket. Ha így nézzük, a legtudatlanabb nemzet, mely leginkább előítéleteinek a rabja, gyakran a legelső; az *idegenbe kalandozó kívánságoknak* és a külföldben reménykedő utazásoknak a korszaka már betegség, felfúvódás, egészségtelen teltség, a halál előre sejtése.”⁴⁹

„Hát pont ezt akarta volna mondani” – mondhatná erre a *Nemzeti hagyományok* szerzője, s ebből is látszik, mely ingoványos talajra építkeznek a *nation-building* elméletalkotói. Hisz hevenyészett statisztikám szerint a nemzetnek csak e pár soron belül kétszer is sikerült boldognak lennie, ami valahogy mégsem látszik a *Nemzeti hagyományok* tradíciójába illeszkedni. Éspedig azért nem, mert ez utóbbi már egy, a tudatosulás utáni nemzetfogalommal dolgozik. (Ha persze megfeleltetjük a nemzeti tudatosulás előtti és utáni állapotot Baecker antik, illetve modern kultúrafogalmának, azt is be kell látnunk, és ezzel Herder sem fog vitába szállni, hogy aki már innen van, aligha fog *oda* visszatérni. Az ártatlanságot csak egyszer lehet elveszteni.)⁵⁰ A Herder-idézet legfőbb tanulsága az, hogy a *nemzethalál előre sejtése ama idegenbe kalandozás műve*. Ami az ifjú kalandort hajtja, arról már ő maga nem tehet, ha egyszer már hajtja, de tehet a szerző, ha mindez épp egy tudatos nemzetrestauráció szolgálatában történik. (Feltéve, hogy nem valami más vele a célja. De erről később.)

Kölcseyre és az általa illusztrált tudatosult tudati folyamatokra alkalmazva ez körülbelül annyit jelent, hogy a nemzet nem attól van otthon, hogy a hazájában van – ha ez

⁴⁹ Johann Gottfried Herder: Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája. Adalék a század számos adalékához. In uő: *Értekezések–Levelek*. Vál. Rathmann János. Ford. Rajnai László. Budapest, 1983, Európa, 55–56. o.

⁵⁰ Persze így ez sem igaz, de máris elmerültünk a reflexiókritika örvényében.

utóbbi egy rekonstruált hagyomány, egy visszakeresett őshaza, egy felújított Magyarvár. *Senki sem lehet nemzet a saját hazájában, csak nemzett*, ami nemcsak a Herder pártolta természetes nemzetkarakterrel s a Baecker pártolta antik kultúrafogalom természetes adottságával cseng egybe, hanem a *natio* etimológiájával is: *(g)nasci*, azaz 'születni'; a nemzet(i)ség mint afféle bennszülöttség. Aki ezt az adományt bármi mással vagy önmagával összeveti, az még a saját hazájában is idegenné válhat. A magyar romantika őstörténeti kalandozása ilyen „idegenbe kalandozó kívánság”, a nemzethalált önmagán beteljesítő elkalandozás.⁵¹ Az identitás akarása 'elkülönböződik' a magyar romantikusok nemzeti önelidegenítődésében; a nemzet fogalmába a nemzet Másikjaként beíródik a nemzet nemléte. Aki nem kíván ebbe a csapdába esni – „minthogy egyáltalán nem szeretek összehasonlítani”,⁵² teszi hozzá Herder –, másképp kell a témához közelítsen.

■ IDENTITÁS A MÁSIKRA VALÓ TEKINTETTEL

Ennek első lépése a tulajdonképpen csak részben megválaszolt kérdés újrafelvétele, miért is nem jó végigrepülni „a hír és balszerencse váltólag következett századain lelkedben”. A rövid válasz így hangzik: *mert a gyermek nem férfi, a férfi nem agg, s az agg nem halott*. Szokás elfelejteni, hogy Herder életkor-metaforája egy mindenkori individuális itt-és-most-boldogság előfeltételezésén alapul:

„Látod, ahogy tovahömpölyög ez a folyam, ahogy egy kicsiny forrásból eredt, növekszik, ott megszakad, itt elindul, szüntelenül kanyarog, és medrét egyre szélesebbre és mélyebbre vájja – de mindig víz, folyam, vízcsepp marad, mindig csak vízcsepp,

⁵¹ Ennek akár allegóriája is lehet a latin *natio* további története, amely – mint Hans Adler írja – eredetileg „azokra az idegenekre vonatkozik, akik csoportként egy olyan államban éltek, amely nem a sajátjuk volt: a *natio* a Római Birodalomban negatív konnotációjú”. Adler: *Nation*. 44. o.

⁵² Herder: Az emberi művelődés újabb történetfilozófiája. 33. o.

míg a tengerbe nem ömlik. [...] Vagy látod azt a nővé fát, azt a felfelé törekvő embert? Különböző életkorokon kell keresztülmennie, [...] [k]özöttük látszólagos nyugvóhelyek, forradalmak, változások vannak, és mégis valamennyi önmagában hordja boldogságának középpontját! Az ifjú nem boldogabb, mint az ártatlan, elégedett gyermek, a nyugodt öreg sem boldogtalanabb, mint a hevesen iparkodó férfi, [...] [u]gyanakkor mégis örökös az igyekezet.”⁵³

Ez a szemléletmód két okból sem engedi meg a búslakodást. Az egyik az eddig tárgyalt „rögeszmés” nemzetlét, amelynek pillanatról pillanatra vezetett boldogságegyenlege mindig az adott individuális pillanat legjobbika, amennyiben az egyetlen: „Az emberi természet ugyanis [...] nem valamely abszolút, független, változhatatlan boldogság edénye, [...] hanem mindenkor annyi boldogságot fogad be, amennyit tud”.⁵⁴ A másik egy az előbbihez társuló nemzeteken túli perspektíva. A „meg-megújuló, folyamatos igyekezet”⁵⁵ – amely egyébként Istentől jön, Herder végül is teológus – ugyanis nemcsak aképp van benne a nemzetek történetében, hogy „[m]inden nemzet önmagában leli meg boldogságának középpontját”,⁵⁶ hanem oly módon is, hogy a nemzet – amiként Horst Turk Herderrel kapcsolatban fogalmaz – „túl is megy az individuálison”,⁵⁷ amennyiben térben és időben mindig egy másikkal határos. Ahhoz, hogy ezt a nemzet is boldogan – rögeszméi sérülése és tudatosulása nélkül – élje meg, s ne csak az isteni perspektívából legyen megnyugtató az összkép,⁵⁸ szükséges, hogy a nemzet *Másikja* (azaz nemléte) és a másik nemzet ne egy és ugyanazt jelentse. Olyan perspektívát kell keresni, amelyben egyszerre érvényesül „individuáció” és „differencializáció”,⁵⁹ „principium

⁵³ Ua. 58. o.

⁵⁴ Ua. 53. o.

⁵⁵ Ua. 58. o.

⁵⁶ Az idézet folytatása: „ahogy minden golyó is a maga súlypontját”. Ua. 54. o.

⁵⁷ Turk: Am Ort des Anderen. 460. o.

⁵⁸ Ebből a szempontból *A Rom* végén a sivatagba kitekintő, az újabb kalandorra váró Romisten éppen *isteni* mivoltában tekintendő.

⁵⁹ Turk: Am Ort des Anderen. 456. o.

individuationis" és „*principium differentiationis*".⁶⁰ Nevezzük ezt a perspektívát így: 'identitás a másakra való tekintettel'. S volna is nekem erre a másikhöz való másfajta viszonyra is egy elméletalkotóm a *nation-building*-esek elképzelt közösségéből.

A posztkolonialista Homi K. Bhabhának – bizonyos megkötésekkel – tulajdonképpen nagyon tetszene a magyar mint párthus, azaz vándor, sőt kivándorló,⁶¹ amint az őstörténeti kontextusban végigvonul a világtörténelmen, és tulajdonképpen mindenkinek a rokona. Különösen tetszene Bhabhának a Horvát István-féle „etimológiai módszer”⁶² (nevekből spekulálni a származásra), mint a nyelvi jelöléssel-jelölődéssel folytatott és mai nézőpontból *tökéletesen önkényes* játék. Bhabha „disszemiNációja”⁶³ ugyanis arra irányul, hogy „a nemzeti kultúrák *musée imaginaire*-jének rendj[ét]”, mely „autentikus »múlt« és élő »jelen« folytonosság[án]”⁶⁴ alapul, a „fennmaradás kultúrájának”, pontosabban „[a] kultúrá[nak] mint fennmaradási stratégi[ának] egyszerre transznacionális (nemzetek közötti) és translacionális (fordítási)”⁶⁵ rendjévé alakítsa. Az ennek következtében „Önnön-Magától elszigetelt nemzet, amely elidegenedik örökös önteremtésétől”, egyúttal nemlétének rémétől is megszabadul, és „olyan jelölési térré válik, amely belülről jelölnek a kisebbségek diszkurzusai, az egymással versengő népek heterogén történelmei, az egymásnak feszülő autoritások és a kulturális különbségek feszültségeinek locusai”.⁶⁶ Ennek a térnek a belső feszültségei a

⁶⁰ Ua. 455. o.

⁶¹ Vö. Gere: „Hat gím jöve sebtén elébe”. 458–463. o.

⁶² Ua. 458. o.

⁶³ Homi K. Bhabha: DisszemiNáció. A modern nemzet ideje, története és határai. Ford. Sári László. In *Narratívák*, 3. A *kultúra narratívái*. Szerk. Thomka Beáta. Budapest, 1999, Kijárat, 85–118. o.; Vö. Debreczeni: Nemzet és identitás a 18. század második felében. 521. o.

⁶⁴ Homi K. Bhabha: A posztkoloniális és a posztmodern. A társadalmi hatóerő kérdése. Ford. Harmati Enikő. *Helikon*, 1996/4, 484–509., itt 485. o.

⁶⁵ Uo.

⁶⁶ Bhabha: DisszemiNáció. 95. o.

nyelvi relacionalitás mintájára jönnek létre, a szembenállók nem nélkülözhetik egymást, maga ez a tér is a konfliktusosságnak köszönheti létét. „Én és Másik [...] sohasem mint önmaguknak elégséges pozíciók állnak egymással szemben – írja Tarnay László –, de nem is úgy, mint hiány és kitöltöttség, hanem *mint egymás iránt való vágyakozásaiknak* részleges és ambivalens bevésődései.”⁶⁷ A fennmaradás kultúrái nem pusztán természetes önmaguk által (Baecker antikja, Herder nemzetkarakter) s nem is a nemzeti kultúrákkal szembeni tudatosult másságukban (Baecker modernje, Herder nemzettudata) válnak azzá, amik, hanem a jelölődésnek abban a performatív pillanatában, „amikor – kultúrák találkozásakor – egy új jelentés [...] nyilvánul meg”.⁶⁸ Úgy is mondhatnánk, hogy ebben a jelentésben, egy nemzetében, egy kultúrában, egyszerre és pozitívan van jelen, ami *nem* az a nemzet és *nem* az a kultúra, olyan identitásként, amely maga is csak azáltal önmaga, hogy *tekintettel* van a másikra. Ez a „kölcsonös individuáció”⁶⁹ nem a M/másik „elvitatásának” [*negation*], hanem a másikkal folytatott „vitatkozásnak” [*negotiation*]⁷⁰ a „cselekvő és kinyilvánító tere”,⁷¹ egyben folyamatos performatív jelölési-jelölődési folyamat. Itt is „örökös az igyekezet”. Tárgya pedig pillanatnyi és változékony. Amikorra volna egy nemzet, már kivándorolt, már (mások) bevándoroltak, valaki mindig hiányzik a csoportképről, valaki mindig belemozdul, és ez a szedett-vedett izé mégis az, amit keresünk, és mindig csak visszavonásig. Lessing *Bölcs Náthánjának* kis családja egy vég nélküli kulturális-társadalmi-politikai drámában – ez a nemzet a maga folyamatosan múló-múlhatatlan boldogságában.

⁶⁷ Tarnay László: Homi Bhabha: Location of culture. *Helikon*, 1996/4, 555–557., itt 556. o. – Kiem. H. E.

⁶⁸ Uo.; Részletesebben lásd jelen kötet *A posztkoloniális én. Homi K. Bhabha irodalmi olvasata(i)* című tanulmányát. 196–207. o.

⁶⁹ Turk: *Am Ort des Anderen*. 465. o.

⁷⁰ Homi K. Bhabha: *The Location of Culture*. London–New York, 1994, Routledge, 22. o.

⁷¹ Bhabha: *A posztkoloniális*. 490. o.

Herder nagyon bólogat, bár nem érti, Bhabha nem könyönyű szerző, de mégis. (Horst Turk szerint Herder antiko-lonialista,⁷² Hans Adler szerint pedig egyenesen a „négritu-de”⁷³ előfutára.) S most, hogy a nemzetből, ha nem is nem-zetállam, de legalább a „fennmaradás kultúrája” lett, ami el-len talán Kölcsey és Vörösmarty sem tiltakoznak, ideje *A Romhoz* fordulni. Tetten érhető-e egy a fentiekhez közel-álló nemzetfelfogás és -mentés az eposzban? Az egyik le-hetséges olvasási technika az volna, ha de Man-i értelemben vett politikai vagy episztemológiai allegóriának minősíte-ném, amelynek a disszemináció mintegy a vakfoltjában van, mint hatványozott szomorúságának és töredékességé-nek tökesúlya.⁷⁴ Vagy úgy lehetne tekinteni, mint a fenti, túllontúl is hosszúra sikerült elméleti vita nemzetcsináló metakölteményét, *nota bene* mint egy *nation-buildinget*. Az ilyen átfogó konstrukciókat megengedve inkább a követke-ző megfigyeléseimet próbálom az elmondottakra visszaka-nyarítani.

▪ BOLDOGSÁGEGYENLEG

Az eddigiekben jóváhagyólag kezeltem a még az újabb ér-telmezőknél sem különösebben problematizált határt álom és valóság között. Meg kell azonban jegyezni, hogy a hely-zet sokkal bonyolultabb, mint gondolnánk. Amikor az ifjú a

⁷² Turk: *Am Ort des Anderen*. 439. o.

⁷³ Mely neologizmus (a harmincas évekből) feketeafrikai emancipációs törekvé-sekre megy vissza. Adler: *Nation*. 43. o.; vö. *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*. Szerk. Ansgar Nünning. Stuttgart-Weimar, 1998, Metzler, 395. o.

⁷⁴ Akárcsak Walter Benjamin barokk allegóriája: „Üresen távozik az allegória. A teljességgel rossz, amit mint maradandó mélységet ölelt körül, csak benne létezik, egyedül és kizárólag allegória, s önmagán túl valami mást jelent. És pedig pontosan annak a nemlétét jelenti, amire mutat.” Walter Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In uő: *Gesammelte Schriften*. I. 1. Szerk. Rolf Tiedemann – Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/M., 1974, Suhr-kamp, 203–430. o.; vö. Paul de Man: *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rous-seau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*. Ford. Fogarasi György. Szeged, 1999, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 254–296. o.

Romisten rábocsátotta első boldog álmából felébred, azt látja viszont valóságként, amiről álmodott: „Ébrede most s mit imént álomnak véle, való lön. / Legszebb pásztori táj közepett [...] ott járt / Nyájai közt, fiatal pásztor sorsverte vitézből” (76–79. s.). E szintéren belül keresi fel aztán Romot (126. s.), s nyugszik le ismét, hogy aztán második álmából (ahol boldog nép ura) már fel se kelljen ébrednie ily módon. Azon belül keresi meg ismételten Romistent – akinek székhelye a második álom térképén is megtalálható –, s tér meg egyúttal (és ugyanott) harmadik álmába:

„elhagyta kevély laka táját,
El gyönyörű rónáival a bércz rengetegét is
S túl azokon szomorú düledéken lelte Romistent.
Fáradtan leborúlt kövein s jött harmadik álma”
(224–227. s.).

Melyben végre utoléri az addig túl gyors lábú szűzet, s mely áloból ébredve tulajdonképpen második álma színterén, ismét népe közt, s hamarost vőlegényként találja magát:

„Űzte merész lábbal s a sír környében elére.
Ott a mint epedő ajakát hév csókra kinyitná,
Ébrede s álmainak nyílt szemmel látta valóját.
(233–235. s.)

Ezek szerint még mindig második álmában tér a „pártus népnek utóját” (316. s.) felszabadítandó harmadszor is nyugovóra, és innen, a negyedik álomtól már végleg bizonytalanává válik álma – sőt, visszamenőleg álmai – a valósághoz fűződő viszonya. „Álma kietlen volt, szomorú és pusztasötétség. / És nem látta, de borzasztó bús hangokat érte” (337–338. s.). Problémás álom, ahol hallani, de nem látni, az érzékelés számára hozzáférhetetlenek a tulajdonképpeni álomesemények, s e negyedik áloból történő felébredés sem egyértelmű. Talán az álomnak éppen ez a furcsa kettősége szolgálhat arra, hogy az ébredés egyszerre több álom-

béli világot ugorhasson át. Hiszen a negyedik álomból (a csatából) elvileg több egymásba torkolló álomvilág átlépésével lehet csak visszatérni a kiinduló valóságba, a romhoz, az Aral partjára. (Ami viszont szintériként, úgy tűnik, valamennyi álomban elérhető.) Mindezt figyelembe véve tekinthető a negyedik álom először is afféle 'éber alvásnak', ahol a nem látott, de hallott csataesemények még a második álomvilághoz tartozóak, amittől azonban az alvó már kellőképp eltávolodott ahhoz, hogy végleg fölébredhessen. Az ébredés eszerint már nem a második álombéli világba, hanem az első álmot megelőzőbe vezet: „Majd kiderült a táj és látta kietlen Araltót, / Nagy Siva bús fővenyein a napnak látta lehúnytat” (344–345. s.). Másodszor, ha a láthatatlan álomesemények (a távoli csata hangjai) tulajdonképpen a második álom folytatásai (a pártus népnek szóló militáns, ámde balul végződő jótétemény), tekinthető a halló, de nem látó ifjú álma a második álombéli világ szintjén lezajló 'álmatlan álomnak' is, ahol az ifjú addig forgolódik, míg lekési a saját hadjáratát. (S csoda-e, ha elveszti?) És olvasható a csata mellett alvó ifjú álma harmadszor olyan álomvariánsként is, amely egyfajta (a Vörösmarty-eposzok irodalmában rendkívülinek aligható számító)⁷⁵ körkörösségnek engedelmesskedve egy ötödik álombéli világba nyílik, amely az elsővel megegyező – hogy minden kezdődhessék előlről.

Meg kell azonban jegyezni, hogy az első megoldás szerint az ifjú a második álomból felébredve még mindig csak az első álombéli világban, a juhnyájak között kellene, hogy találja magát. A második megoldás szerint a negyedik álomból történő felébredés viszont a második álombéli világ és ugyancsak nem a kiinduló valóság szintjén fejezi be a költeményt. A csata elveszett, a perzsák naná, hogy nem álltak meg a pártus határon, bukott uralkodónak pedig száműzetés: „S haj mi nem úgy ébredt, mint volt nyugalomra menése! / Álma való képét látá és látta sötéten / Fénylő fegyvereit, hű kíséreit utának. / Így kele fel s mint jött, tova ment a

⁷⁵ Vö. Szörényi: „...s hű a haladékony időhöz”.

messze világba” (346–349. s.). A végkimenetel mindkét esetben az egyik álombéli világhoz kapcsolódik. A harmadik megoldás szerint pedig egyenesen vége-hossza sincs az egymásba nyíló álmoknak, s annyiban nem konzekvens, hogy bizonyos álmokból kiútként van felébredés, másokból viszont csak továbbálmodás. Az első lehetőség annyiban kevésbé elfogadható, hogy az ifjú az eposz végén szemmel láthatóan nem bukolikus tájban ébred. A másik két lehetőség között viszont ugyancsak nehéz választani, hisz ebben a költeményben minden és mindenki *egyformán* szomorú.⁷⁶ Az eposz végén szereplő „rideg ország” (352. s.) homokja ugyan gyanúsán Aral tó menti sivatag, de az Aral tó környéke egyrészt már rég nem ország, ráadásul az Országok háza áll benne, és miért ne lehetne a homok „rideg[e]” az éppen odavesztett birodalmi álmok elvesztettségének ridegsége.

Hyper- és cyber-korszakban persze nem kéne ilyen szigorúan számonkérni a valóság- és álmhatárokat, már Sigmund Freud is máshogy képzelte el a dolgot, ezért aztán *első tanulásként és részizagságként* óvatosan csak annyit emelnék ki az álomspekulációból, hogy ez a vándor ifjú nemcsak az őstörténeti térképen és az organikus történetfelfogás nemzeti életszakaszain halad keresztül, nemcsak ezeknek a *horizontális* lehetőségeknek felel meg, hanem az egymáshoz rosszul illeszkedő, egymáshoz képest eltolható, variálható álmok mentén *vertikálisan* is útját járja. A nyáját legeltető, a népet kormányzó, a népeket hódító, a sikeres és a bukott ifjú élete nem szükségszerűen ugyanaz az élettörténet, hanem esetleges párhuzamos életrajzok egymásravetülése egyetlen figurában. (Erre utalhat az is, hogy álmai mindegyikében megtalálható Romisten székhelye.) Az ifjú egy-szerre járja szövevényes álmaiban Másikja, sőt Másikjai útját a sajátjával. „Vándorlása – ahogy a Bhabha által idézett John Berger írja – olyan, mint egy esemény egy másik ember álmában.”⁷⁷ Akárcsak Bhabha kisebbségei, kivándorlói és

⁷⁶ Mint amikor egy panelházban, ahol minden ugyanolyan, rossz emeleten szállunk ki a liftből – és mégis majdnem hazatalálunk.

⁷⁷ Bhabha: *DisszemiNáció*. 113. o.

üldözöttjei, akik egy másik történetből csöppennek a nemzetébe, akiknek jelen(lét)e más, mint amit a nemzeté a múlt felől és a jövő felé feltételez, az ifjú vándor álom és valóság között csúszkáló életei is megzavarják az eposz intenciói között előfeltételezett *egyetlen* nemzet homogén elmesélhetőségét. Az ifjú nemcsak vándorként, hanem saját álmaiban, önmaga számára is idegen, aki megzavarja az önmagasság egységét (pártus – ahogy Bhabha szereti). Álmai „elváló temporalitása”⁷⁸ egyszerűen útjába áll azok egymásra következtetésének: a történetfilozófia egyvágányú teleológiájának. Lehet választani. De ezzel még messze nem oldottuk meg a szomorúság problémáját. (Hisz aki választ, össze is hasonlíthat.)

Érdemes tehát újból nekifutni a kérdésnek. Úgy tűnik, prezenciája és frekvenciája szempontjából mégis csak a második álombéli világnak van kiemelt jelentősége. De miről szól a második álom, és mennyiben van több köze Romistenhez, mint gondolnánk? Ez utóbbit azért kérdezem, mert nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy nemcsak az ifjú, de Romisten is boldogtalan. Tulajdonképpen a dúlás istene is melléfog, amikor „Siva végetlen fővenyében” (1. s.) telepszik meg, mert ezáltal éppúgy elszigetelődik a dúlás olyan effektívebb formáitól, mint például az ifjú első igazi kolonialista – felszabadító! – vállalkozása a negyedik álomban. („s már elméle hogyan gyűjtsön hadat, a had után mint / Tégye virágzóvá népét s a földet alatta, / Őseinek földét” [322–324. s.]). Ami Romistent illeti, neki végleg csak néha hozza a szél vész harsogását, s ekkor Rom, aki közben maga is álmodokkal üti agyon az időt, jobb híján „zenge szilaj dalszót és a zivatarba sóhajta” (34. s.). A csendes, masszív romlás, a vakolat lassú omladozása, a beázások, a téglák, cserepek ritka puffanása pedig elég öreges módja a pusztításnak. Elaggott ez a Romisten! Akkor pedig semmi sem szól azon feltételezés ellen, miszerint az érkező ifjú kalandor az álmokat egyben Rom alteregójaként is végigjárja – valójában Romis-

⁷⁸ Ua. 95. o.

ten álmainak hőse. Induljunk ki tehát abból, hogy az álmok tétje Romisten boldogsága (is).

Az álmok Romisten szempontjából ekképp követik egymást: az első – rémálom. Kétségbeejtően nem történik semmi, csak a vegetáció meg a birkapopuláció végtelen nullae egyenlege. Nem csoda, ha végül az ifjú is beleun. A második viszont – amelynek a iménti álomspekuláció szerint a harmadik és a negyedik csupán a különkiadása, a jutalomjátéka – küzdelem és dúlás dolgában lassan, de biztosan mindent jóvátesz. Ebben az álomban a csúcsok *vetekednek* az egekkel (129. s.), a vad *zavarja robajával* az alkonyi csendet (133. s.), a folyamok *harsogva* futnak (135. s.), „az öröm’ szilaj árja” (142. s.) csapong az ifjú lelkében. Ott, ahol „[ó]laiban paripák [...] / Gyors ivadéakai tombol[n]ak; s kürt, fegyverek áll[n]ak / termeiben” (148–150. s.), ott a romlás sincs messze, más szóval az ifjú öröme mellett Romnak is megterem (majd) a maga dúlnivalója. Aztán amikor elmennek vadászni, „erővel / Állt az erő szemközt s ellentállása mulatság / S kéj vala szívöknek” (168–170. s.). S amint a „szél lábu bik[a]” (182. s.) az eposz majd öt során keresztül kivérzik, aligha csak az ifjak mulatnak.

Az álom a tetőpontját, az ifjú és Romisten az öröm legnagyobb konvergenciáját szimbolikusan talán mégis a szűz meghódításában éri el. A harmadik álom erőszakos jelenet: „Úzte merész lábbal s a sír környében eléré. / Ott a mint epedő ajakát hév csókra kinyitná” (233–234. s.) – diszkrétten itt következik az álomce(n)zúra, „[é]brede s álmainak nyílt szemmel látta valóját” (235. s.). Bár a *Nemzeti hagyományok* szerint „a szerelem epedése nálunk nem hazai plánta”,⁷⁹ mégis beigazolódni látszik, amit Szörényi László a *Zalán futása* kapcsán úgy fejez ki, hogy „[a] deheroizált, leleplezett Történelem éjében csak az aposztrofált női ölek hajnala világít”.⁸⁰ Csakhogy az a történetfilozófiai éj, amiről ez utóbbi idézetben szó van, annál szebb, mennél sötét-

⁷⁹ Kölcsey: *Nemzeti hagyományok*. 199. o.

⁸⁰ Szörényi: „...s hű a haladékony időhöz”. 75. o.

tebb. Az eposzban viszont e ponton egyszerre győzetik le a szomorúság (ami az ifjú vágya) és romboltatik le az ártatlanság (ami Rom hivatása) a szomorú szűz örömbefordulásában. A félbemaradt mozdulat („Ott a mint epedő ajakát hév csókra kinyitná” 234. s.) néhány sorral később folytatódik („S a szűz, mint a ki örömmel / Futna s marad, ha utól éré szeretője örömmel, / két gyönyörű ajakat nyita meg” 241–243. s.), s bár az eposz az egésznek ettől kezdve kölcsönöz még némi epikus kifutást, a sok-sok öröm és gyász enumerációját követően (236–287. s.) az ekképp szemantizált lányka mégis immár maga is tevőlegesen csatlakozik a szomorúságon tett erőszakhoz: „s a völgyi leányka / Rózsa szemérmében gyönyörűn fellépe közöttök; / És át hágtá rideg küszöbét, még gyenge menyasszony, / A nőtlen háznak” (291–294. s. Kiem. H. E.). Az első és a harmadik álom után e folytatólagos második álomban a bús ifjú és a bús szűz nászából a bús Rom sikeres közbenjárására végül is öröm születik.

E nász eljuttatja az eposz szereplőit más általi (*principium differentiationis*) boldogságuk (*principium individuationis*) csúcspontjára. Az (erőszakos) áthágás e „cselekvő és kinyilvánító [nászi H. E.] terében” ellentétes érdekek találkoznak ugyanabban az értelem- és jelentéssz összefüggésben: a két ajak szétnyílása és összecsukódása ying és yang, sötétség és fény, Rom és ifjú (szimbolikus) egymásra találása. Oly módon alkot az ifjú boldogságkereső s Rom feldúló kultúrája itt (érdek)közösséget, hogy az elődázott s végül hitelesített szerelmi találkozásban egyazon mozdulat jelöli ki mindenkinek az identitását – mely különböző. Mindenki más (nemzeti) rögeszmének hódol: a szerelem (= az ifjú) erőszakos (= Rom). Rom egészen megfiatalodik. E második álombéli jelenetsor értelmező kísérletem második tanulságaként és részigazságaként olvasható tehát a „fennmaradás stratégiájának” – végül is nászról van szó – allegorikus pillanataként is. A küszöb áthágása a határosság performatív pillanatát jeleníti meg, vagy ahogy Foucault hasonló összefüggésben fogalmaz, nem más, „mint a megosztottság affir-

mációja". „Olyannyira – fűzi hozzá Foucault –, hogy tehermentesíteni kellene e szót mindattól, ami benne szétszakításra, valamiféle elkülönítésre [...] utal, és mindössze annyit hagyni meg számára, ami jelölheti benne a különbség létét”.⁸¹

A különbség mércéje pedig Herder szerint is a boldogság, s ennek foka különbözőképpen alakul az eposz folyamán és a két figura számára. Sőt, éppen boldogságuk különbözőségében nyilvánul meg egymáshoz viszonyuló identitásuk. Hiszen ha folytatjuk az álmok Rom szempontjából való végigjárását, hátravan még a negyedik álom. A dúlás istene itt végleg magára talál, végre haragudhat, amiben Véd szomorú elszállta óta nem volt része, két hadnak pusztító csatája pedig a legfiatalosabb rontási forma. Az eposz keretes szerkezete így visszamenőleg Véd és Rom harcának ötven évét (18. s.) is mint Romisten szempontjából örömteli állapotot írja újra. Végigtekintve az álmok Romisten számára intenziválódó sorozatán, megállapítható, hogy ha az ifjú is az, aki az álmok váltakozását kezdeményezi, mégis Romról mondható el, hogy ebből újra s újra hasznot húz. Az utolsó sor, „Rom pedig ült egyedül és a sivatagba kinézett” (353. s.), egy kielégült, magára talált Romistent mutat. Romnak ezt a fajta elégedettségét – talán boldogságát, de mindenképpen azt a nézőpontot, amelyből mint egy kör középpontjából a minden irányba végtelen sivatagba kitekinthet, bizonyossággal az eposz *nemzette*. Ha más nem, legalább Rom magára talált.

De ez a rögeszmés kitekintés volt-e a nemzeti eposz intenciója? A boldogság emancipációjára, a szimmetriavágy kielégítésére és a „magyar karakteri szentimentalizmus” el-lensúlyozására mindenesetre *harmadik tanulságként és rész-igazságként* a következő megoldás kínálkozik. Ha az eposzt

⁸¹ Michel Foucault: Előszó a határsértéshez. Ford. Sutyák Tibor. In uő: *Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések*. Debrecen, 1999, Latin betűk, 71–86., itt 75. o. – Kiem. H. E. – Sutyák Tibor fordításában áthágás helyett határsértés szerepel. Vö. uő: Előszó az áthágáshoz. Ford. Kutor Tünde. *Pompeji*, 1996/2, 7–26. o.

csak az ifjú felől nézzük, az valóban csalóka csalódásstruktúrát mutat. Az álmok az eposz narratív teleológiája szerint szemmel láthatóan a cselekvő félt jutalmazza – ez pedig Romisten. Pozícionális okokból tehát az első álomban az ifjú öröme a nagyobb (például mert ez az első boldog álma), az utolsóban viszont Romé az. Rom nevet a végén. De ha azt is figyelembe vesszük, hogy a bús ifjú és a komor Romisten egyaránt boldogság-ellenpontú figurák, másképp is szemlélhető az eposz öröm-ökonómiája. Ebből a nézőpontból az álmok a két figura számára az egyensúly céljából mutatnak fordítottan arányos örömstruktúrát. Míg az ifjúé az álmok során csökken, Romé folyamatosan nő. (Félúton – a második álombéli nászban – találkoznak, ez a fent tárgyalt tetőpont, amely *performatív közösségük, disszemiNációjuk* eredetpillanata.) Aminek az a következménye, hogy az álmok alakulása szempontjából végig állandó marad az eposz boldogságegyenlege. Ahol az ifjú boldogsága a legnagyobb, ott Romé a legkisebb és megfordítva, amiképp, mint Herder véli, „[a]z emberi nemnek [is] valamennyi korszakában, csak mindegyikben másképp, boldogság a végösszege [...]”.⁸² Ez az energetikus szemlélet megcáfolja az eposz narratívájának történetfilozófiai-teleológiai egyirányúságát, illetve katasztrofizmusát. A történelem oda- és visszafelé is járható. Csak attól függ, honnan nézzük. Az álmokat visszafelé mesélve végül is az ifjú fog nyájára boldogan kitekinteni.

És ugyanezt szolgálja az a mód is, ahogy a két figura kölcsönösen meghatározza egymást. Sosem találkoznak, mert álom és valóság alternatívájában egymáshoz képest mindig a másik oldalon állnak. Az ifjú Rom álma, Rom az ifjú valósága. Az ifjú vándorlása olyan, mint egy (várva várt) esemény Rom életében. Mondhatjuk azt is, hogy az ifjú vándor a Baecker féle modern kultúrafelfogás, s a herderi messeterséges nemzet elidegenedettségek-élményének kultfigurája, míg Rom az antik kultúrafelfogás, illetve a természetes

⁸² Johann Gottfried Herder: Gedanken bei Lesung Montesquieus. Idézi Türk: Am Ort des Anderen. 460. o.

nemzet jegyeit hordozza: az ifjú túl sokat válogat, állandóan „idegenbe kívánczik”, Rom ellenben helybenülő típus, entropikus tevékenysége még mindig jobban emlékeztet a kultúra kultiváló munkájára, mint a nyughatatlan helyváltoztatásra. Rom művel, csak éppen fordított irányba. A mesterségesből természetes lesz: hol vár állott, most kőhalom. De úgy is tekinthető kettejük kapcsolata, mint ifjú és öreg helycserés szembesülése; annak példázata, mely igen rászorul egyik a másikára, s hogy a nyugodt öreg semmivel sem boldogtalanabb. Csupán történeteik egymás inverzei.

Az eposznak ez a fajta álmokbéli narratív és figurális ökonómiája ellensúlyozni, sőt módosítani látszik a keretes szerkezet sugallta ciklikusság negatív értékeltségét is. Az eposz kezdetekor egy hajdanvolt dicsőség romjain telepszik meg a két isten. Az eposz végén, miután sok örömet okoztak egymásnak, egy ifjú kalandor útra kel, s egy bölcs öreg kitekint. De nincs mit szomorkodni, ennek örülni kell, volt is, lesz is még ünnep a világon, mert ahogy Herder mondja, Vörösmarty pedig nagyon bólogat (miközben Bhabha átkaolja a vállukat): „örökös az igyekezet”. Ha hihetünk az elmondottaknak, *A Rom* a történetfilozófia és nemzethalál véglegessége (és végletessége) helyett mégiscsak „az emberi természetén felül s az emberi életén és történeteken túl fekvő s egy más, ismeretlen világból átfolyó erő”⁸³ – ezt Kölcsy írta! – epifániája. Ebben maradjunk.

(2001/2003)

⁸³ Kölcsy: Nemzeti hagyományok. 210. o.

■ ÖKONÓMIAI KULTÚRA (MIKSZÁTH KÁLMÁN: A NOSZTY FIÚ ESETE TÓTH MARIVAL)

„Ez az ország reménytelen.”

(JEAN BAUDRILLARD: *Amerika*)

Elő az aktualitással! A kora 21. századi (magyar, cseh, lengyel stb.?) olvasót aligha fogja hidegen hagyni az a vélemény, miszerint Mikszáth Kálmán prózájában már kezdetektől fogva megfigyelhető bizonyos *üzleti szemlélet*. Sok szót kell azonban még ejtenem arról, hogy ez miben is áll, és mennyiben aktuális, hisz mi sem meglepőbb vagy hihetlenebb, mint az, hogy az irodalom tartós (akár egy egész írói életművet átfogó) kapcsolatra lehet képes a haszon világával.

Felütésként mindjárt idézhető *A tót atyafiak* és *A jó palócok* (1881/1882) példája (mellesleg az első két kasszasiker). Csupán emlékeztetőül mondom (hisz e dolgozat elsősorban a címben szereplő kései regényről kíván szólni), hogy nevezett elbeszélések sorában Csemez István például „[a]kkora darab valóságos színaranyat” kér a lányaért, ami „egy lattal”¹ se kevesebb, mint a Csemez Krisztina maga, vagyis – a Selmecről ennek okán egyenesen Kaliforniáig vándorló Mirkovszki Miklós számítása szerint például – nyolcvanegy font, azaz negyvenöt kiló és harminchat deka. A brezinai bacsa Anikája viszont az *Az a fekete folt*-ban, értsd és mondd, ezer darab birkát ér, ami az elbeszélés narratív ökonómiája szerint hosszú távon pontosan megfelel „egy nagy fekete, négyszögletű folt[nak]”.² Lapaj dudáját „száz kemény tallér[ra]”³ tartják, de aztán két párnába, egy derék-

¹ Mikszáth Kálmán: Az aranykisasszony. In uő: *A tót atyafiak. A jó palócok. Mikszáth Kálmán Összes Művei* (A továbbiakban MKÖM), 32. kötet. Szerk. Bisztray Gyula. (Elbeszélések VI. 1881–1882), Budapest, 1968, Akadémiai, 7–37., itt 31. o.

² Az a fekete folt. In MKÖM, 32/38–60., itt 60. o.

³ Lapaj, a híres dudás. In MKÖM, 32/61–84., itt 70. o.

aljba és egy eleven anyakecskébe, természetben kifejezve pedig egy gögicselő gyermekbe kerül. És ez így megy a két novellaciklus darabjaiban tovább: a néhai bárányért a Sós Pál becsülete, Bede Anna tisztességért a Bede Erzsinek félévi fogház, csizmaért,⁴ bundáért⁵ üdvösség, hűtlenkedésért bubifrizura, aranyszőke hajért orvosság jár.⁶ De ugyancsak ennek az egyszerre kézzelfogható (bunda, haj stb.) és szimbolikus (az elbeszélői nyelv ökonómiájában kibontakozó) cse-rekereskedelemnek a mintájára működik az a *Noszty fiú*-béli Findura uram szőlőjében megnyílt „piac”⁷ is, amelyen maguk a több sorban felállott hajadon eladók a portéka (20/224. o.). Amiért is „menyecskének semmi helye a piacon” (uo.), amelynek szabályai szerint „a csintalan »nyúl-kálás«” éppúgy „hozzátartozik a külső udvariassághoz” (21/14. o.), mint a „fölháborodott szemérem” cserébe adott „felkiáltása[i]” (uo.).

Hanem „a modern kornak”, ahogy az ugyancsak *Noszty fiú*-béli Klementy szerkesztő fogalmaz, „másféle hősei vannak, mint azelőtt” (21/94. o.), s ennek következtében a mikszáthi próza az eddig említetteknél sokkal bonyolultabb ökonomikus (kézzelfogható és szimbolikus) struktúrákat is felmutat. S noha Klementy szerkesztő idézett tótszja egyértelműen a Tóth Mihályokra s nem a „Lehelek, a Botondok, Kinizsiek korá[ra]” (uo.) vonatkozik, aligha rázza meg a Mikszáth-kutatást azon állítás, miszerint *A Noszty fiú esete Tóth Marival* (1908) éppen e két rendszer versenyeztetése által nyilvánítja ki a maga bonyolult igazságát. Ennek igazolására a következőkben először a dzsentri ökonomiai kultúrájára irányítom a figyelmet, s azt követően a Tóth Mihály-féle alternatívára. Lássuk, mely színben

⁴ A kis csizmák. In *MKÖM*, 32/111–114. o.

⁵ Az a pogány filcsik. In *MKÖM*, 32/119–126. o.

⁶ Péri lányok szép hajáról. In *MKÖM*, 32/107–110. o.

⁷ Mikszáth Kálmán: *A Noszty fiú esete Tóth Marival*. I–II. *MKÖM*, 20–21. kötet. Szerk. Rejtő István. (Regények és nagyobb elbeszélések, XX–XXI, 1906–1907) Budapest, 1960, Akadémiai. A főszöveg hivatkozásai a továbbiakban erre a kiadásra vonatkoznak.

kerül ki előbb a „munkátlanság”, majd a „munka embere” (21/95. o.) a téma irodalmában szinte kivétel nélkül a dzsentri rovására eldőlt vetélkedésből!⁸

■ „MENNYI NÉV, MENNYI NÉV...”

Mikszáth nyelvi létmódú dzsentrivilágainak számomra elsődleges kérdése a tyúk és a tojás dilemmájára emlékeztet, s körülbelül úgy hangzik, hogy vajon Mikszáth irodalmi kis- és középnemessége volt-e előbb, vagy a mintegy annak létfeltételül szolgáló (birtok)hiány. A mikszáthi szövegek e kérdés első felét (mondjuk a tyúk alternatíváját) meghatározó történeti narratívája szerint a dzsentri képviselői, illetve családjai a birtoklásnak és a méltóságnak egy korábban magasabb színvonaláról érkeznek el oda, ahol szerencsénk van őket megismerni – amint arra a történetek végtelen sora, például a Kopereczkyek (20/21–22. o.) vagy a Nosztyak (21/79. o.) elszegényedésének története is emlékeztet. A másik (mondjuk a tojás felőli) narratíva ugyancsak mikszáthi (vagy, ha úgy tetszik, értelmezői) konstrukció, és arra irányul, hogy a vagyon hiányát a dzsentriség előfeltételékként írja le, vagyis olyan szempontként, amely a dzsentri alakokat és a körük-közöttük szerveződő történeteket „mindig már”⁹ megelőzi. Egyszerűbben fogalmazva: nincsen dzsentri adósság nélkül; s valamivel bonyolultabban: nem érdekli a mikszáthi szöveget, akinek pénze van. S mivel a dzsentri elszegényedésének története a Mikszáth-szövegek olyan manifesztuma, amely a történetírói narratívák széles konszenzusára hivatkozhat¹⁰ – akár úgy is fogalmaz-

⁸ Vö. az idézett kritikai kiadásban összefoglalt fogadtatástörténetet (21/262–291. o.).

⁹ Vö. Jacques Derrida: *Mémoires. Paul de Man számára*. Ford. Simon Vanda. Budapest, 1998, Jósöveg, 107–169., itt 141. o.

¹⁰ Vö. például Jászi Oszkár: *A Habsburg Monarchia felbomlása*. Ford. Zinner Judit. Budapest, 1982, Gondolat, 315. sk.; Vámbéry Rusztem: *Az élő múlt. Politikai téveszmék – társadalmi babonák*. Budapest, 1931, Pantheon, 391–399. o.

hatnék, hogy egy *valóságos* történelmi tapasztalat irodalmi megformálása –, s mint ilyen „magától értetődő”, nos ez okból alighanem a mikszáthi dzsentrivilágok hiányaspektusának konstitutivitásáról (a tojás felőli nézőpontról) kell lényegesen több szót ejtenem. Hiszen, ha hihetünk a hajdan volt vagyonokról és történeti szerepekről szóló irodalmi-történeti narratívá(k)nak, a hiány elsőbbsége itt egy olyan szempont, amelynek szóban forgó szerepéhez (illetve jelentőségéhez) ilyenformán csak a mikszáthi szövegben férhetni hozzá.

A hiány azonban egy sokkal szélesebb körű ökonómia mozzgatója, hogysem egybeesne a birtok- vagy pénznélküliséggel. Ez utóbbiak már a *Nosztty fiú* sajátosságai, de a hiány mechanizmusának tágabb s egyúttal nyilvánvalóbban szimbolikus (jelszerű) működését megvilágítandó először *A gavallérok*-ból (1897) is felidéznék néhány mozzanatot. A (közismert) történet elbeszélője botcsinálta „etnográfusként”¹¹ veszi szemügyre egy sárosi dzsentriesküvő „bennszülöttjeinek”¹² viselkedését és szokásait, hogy saját rászédettséget részben az olvasóra¹³ hárítva csak elbeszélése végén leplezze le a szegénység elpalástolásán alapuló „csodálatos szemfényvesztést”¹⁴ a maga tökéletes csínyszerűségében. „[Mi], sárosiak – fűzi hozzá beavatott barátja a kölcsönzött ékszerekkel, ruhákkal, lovakkal megjátszott gazdagság értelmét magyarázandó – nem érünk rá a szegénységünkre gondolni, ahelyett örökké abból tartunk főpróbákat, hogyan csinálnánk, ha gazdagok lennénk. És ha sikerül az előadás, örülünk neki, tapsolunk magunknak, s ha látjuk, hogy valósággnak tartja az idegen, *tudjuk abból, hogy hiba nélkül játszott-*

¹¹ Mikszáth Kálmán: *A gavallérok*. In *MKÖM*, 6–8. kötet. Szerk. Bisztray Gyula (Regények és nagyobb elbeszélések VI–VIII, 1894–1897.) Budapest, 1958, Akadémiai, 8. kötet. 183–232., itt 185. o.

¹² Ua. 208., 209. o.

¹³ Vajon elképzelhető-e egy a mikszáthi szövegekörnyezetben tökéletesen járatlan (kulturálisan idegen) olvasó rászédése? Vagy szövegszerű tény a csíny ironikus önbehatárolása?

¹⁴ Ua. 231. o.

tunk.”¹⁵ Félreismeri azonban e csíny természetét az az etnográfus – ez olvasatomban egy már az olvasóra bízott második félreértés lehetősége –, aki nem pillantja meg egyúttal e játék tulajdonképpeni tétjét is. Nem vagy az, amiben a sárosiak nélkülözést szenvednek, hanem egy ünnep által megteremtendő-restaurálandó részesülés egy olyan közösség tudatában,¹⁶ amely önmagára még csak nem is egy réteg vagy osztály, hanem egyenesen egy *nemzet* reprezentánsának ambíciójával tekint.¹⁷ A mások (például egy idegen), illetve a Másik *előtti* játék itt a filozófiai, illetve történeti identitásképzés közhelyének számító más(ok) *általí* meghatározottságként tesz szert jelentőségre, s az idegen tényleges jelenlétének fontosságát, a történet csattanóját is háttérbe szorítja. A sárosiak akkor is ünnepelenek, ha nincs vendég a háznál. Nem szükségéből van rá szükségük.¹⁸

Ebből a szempontból tehát nem maga a játék, hanem annak természete teszi igazán érdekessé *A gavallérok* szövegét. Az ünnep rekvizitumai, „a fény, a pompa, a ragyogás az elevenség, a finomság, fesztelenség és kedélyesség, az úri allure-ök, a lovak, az ezüstmű, a griffek, a tónus nemesség”¹⁹ ugyanis nem a tényleges birtoklás, hanem szimbolikus jelentőségük felől közelíthetők meg, mint a nemesi-nemzeti közösségi tudat birtokbavételének és gyakorlásának eszközei. E státusukban egy jelrendszer elemeiként (nem a goethei, hanem a cassireri szimbólum értelmében),²⁰ egy-

¹⁵ Uo. – Kiem. az eredetiben.

¹⁶ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, 1984, Gondolat, 101. o.

¹⁷ Vö. Jászi: *A Habsburg Monarchia felbomlása*. 327–335., 391–402. o.

¹⁸ A mikszáthi dzsentri nemzettudata némileg módosított assmanni terminológiával éppolyan „exkluzív”, mint amilyen „reprezentatív”. (E kettő Assmannnál egymást kizáró lehetőségek.) Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, 1999, Atlantisz, 148. o.

¹⁹ Mikszáth: *A gavallérok*. 231. o.

²⁰ Vö. Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*. Darmstadt, 1997, Primus; Johann Wolfgang Goethe: *Maximák és reflexiók*. Ford. Tandori Dezső. In uő: *Antik és modern. Antológia a művészetekről*. Szerk. Pók Lajos. Budapest, 1981, 869. o. Cassirer felfogásához részletesebben lásd

másra vonatkoztatottságukban értékesek, s nem tárgyi, illetve birtokolt valójukban. A tárgy értéke a másik tárgy jelenlétében realizálódó jelentésében s ezáltal a közösségi tudat számára való jelentőségében nyilvánul meg.²¹ A szükség a sárosi ünnepnek nem egzisztenciális, hanem a szimbolikus jelműködésből következő konstitutív adottsága. Míg a *Tót atyafiak* és *A jó palócok* egyszerre kézzelfogható és szimbolikus ökonómiájában cserélődő dolgoknak mintegy van fedezete, *A gavallérok*-beliek egy radikálisabban jelszerű mechanizmusnak engedelmesskednek. Játékuk ennek köszönhetően (jelölői és jelöltjei vonatkozásában is) sokkal nyitottabb és sokkal tetszőlegesebb is az idézett elbeszélésekéinél: „Mennyi név! istenem, mennyi név!”²² – örvendezik a megjelentek fölött az öreg Csapiczky, és öröme tárgyainak szimbolikus jelentőségén mit sem változtat, hogy a nevek éppúgy cserélgethetők (amennyiben például eladhatók, illetve vásárolhatók), mint maguk a nevek jelölte személyek. Aki egy bizonyos nemesi név használatával azonosítja (jelelni meg) magát a közösség tudatában, bárki más is lehetne *személy szerint*. Az egyén a csakis hozzá tartozó adottságai szempontjából e jelgyakorlat tükrében tökéletesen értelmezetlen marad. (Irreleváns például, hogy szép is-e az, aki egy ilyen és ilyen grófkisasszony.)²³ Míg tehát Lapajnak éppúgy egyénisége van, mint ahogy egyedisége a portékájának, míg

jelen kötet *Antropológia és irodalom – mi van a közöttük* című tanulmányát. 148. sk.; a goethei szimbólumhoz vö. Hárs Endre: *Allegória és narráció*. Botho Strauß Genet-olvasata, avagy *A fiatalember és A cselédek*. In Hárs Endre – Szilasi László: *Lassú olvasás. Történetek és trópusok*. Szeged, 1996, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 118–141., itt 125. o.

²¹ Jelentés és jelentőség összefonódásához lásd Max Weber: A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”. Ford. Wessely Anna. In uő: *Tanulmányok*. Budapest, 1998, Osiris, 7–69., itt 38. o., valamint részletesebben jelen kötet *A tigris, amely oroszlánként küzdött. A 'kulturális szöveg' metaforájáról* című tanulmányát. 167. sk.

²² Mikszáth: *A gavallérok*. 198. o.

²³ „[Á]rtatlan, mint a ma született bárány és olyan egészséges, mint a makk” – mondja Homlody Tóth Mariról a *Nosztaly fiúban*. „Elég baj az” – fűzi hozzá Nosztaly Feri, aki számára Tóth Mari a regény e pontján a pénz reprezentánsa, amit a szépség csak zavaróan felüldeterminál (20/142. o.).

Csemez Krisztinának az utolsó grammig fennáll az aranyfedezete, és a Péri lányok haja is csak a Péri lányok tisztességére váltható be az elbeszélések ökonómiájában, addig *A gavallérok* szimbolikus és történeti kiterjesztésű,²⁴ amennyiben emlékeztetőszerű jelgazdálkodása olyan, mint az a bizonyos hegeli „üres kötelék, amely nevek sorait megerősíti magában és megtartja [abban a H. E.] szilárd rendben”,²⁵ amely a „kívülről tudás” mechanikus, de effektív értelmelenségével bír. Vagyis Lapaj az Lapaj, akit viszont Csapiczkynek hívnak, lehetne akár Divéky, Garzó, Balánszky vagy Létassy is, éspedig akár már a honfoglalás óta.²⁶

A *Noszty fiúban* sem nehéz feltalálni az itt leírt szuplementáris identitás-ökonómiát. A tárgyak e szimbolikus jelhasználatát tükrözi például az olyan meghívó, amellyel a meghívott alacsonyabb sorú hölgy egyből „el van fogadva dámának” (20/120. o.), vagy az a gyűrű, amelyben „a király személye úgyszólván jobban benne van, mintsem ahogy benne van a saját bőrében” (20/158. o.). A közösséghez tartozóért ismeretlenül is lehet kezekedni, akit ilyenformán „ab invisis” (20/48. o.) is ki lehet nevezni főispánnak. Hisz „[s]zerep kell a magyarnak. A szerep tetszik neki. S nem ő viszi a szerepet, hanem a szerep viszi őt” (20/115. o.) – amint azt Liszy ügyvéd ellenálló-bizottságai kapcsán az elbeszélő megjegyzi. S Kopereczky mindkét nagy regénybeli politikai fellépése ennek jegyében kivitelezzi a közszereplést (egyben a „haza” képviseletét): a főispán beiktatási beszéde a szerephez fűződő újrafelhasználhatóság száz százalékát teljesíti – ahol is megjegyzendő, hogy a politikai retorika e (mindmáig tartó) sikertörténetének tükrében a tömeg ová-

²⁴ „[A] különleges eredet eszméje jellegzetes kifejeződésének, a honfoglaló vezérektől való származtatásnak itt megmutatkozó önkénye, költői gesztusa voltaképpen dekonstruálja, azaz merő retorikai képletté alakítja a genealógia rokonivérségi koncepcióját” – írja Eisemann György *A gavallérok*-beli „eredetjükről”. In uő: *Mikszáth Kálmán*. Budapest, 1998, Korona, 105. o.

²⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész. A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, 1981, Akadémiai, 273. o.

²⁶ Vö. Mikszáth: *A gavallérok*. 206. o.

ciója is ugyancsak bevett mintákat követ²⁷ –, és Kopereczky ezt a jelgyakorlatot emeli a politikai elmélet rangjára akkor is, amikor a mindenképpen sikeresnek mondható megyegyűlésen hozott döntéseit ekképp indokolja: „[M]ikor én ezt a ruhát magamra veszem (és meggyászín bársony mentéje rubintköves csatjára helyezte mutatoujját), akkor én a három Istenből a negyedikben hiszek, a magyarok Istenében, a földtekéből csak egy kis darabnyit látok, a magyar hazát és minden nyelvet elfelejtek, csak egyet tudok, a magyar nyelvet!” (21/53. o.). Míg *A gavallérok* díszmagyarjában takarékpénztári hivatalnokok rejtőznek, a *Noszty fiú*-beli főispán egyenesen meztelen, azaz hogy tót. Valahogy ilyen módon: „No, bracsok slatki (no, édes testvérke), nyúzd le hamar rólam ezt a bőrt. Látod, öreg varangy, milyen jó vagy te most nekem, legalább tótul beszélhetek veled. Nem adom száz forintért, hogy a nyelvem »mezítláb« járhat egy kicsit” (20/147. o.).

CASHLESS SOCIETY ▪

Azonban a „negyedik Istennek” tett hitvallással, amelynek ceremóniaruháját Kopereczky egy „államnemzet”²⁸ funkcionáriusaként ölti magára, a *Noszty fiú* már egy *A gavallérok*-énál modernebb közösségképző jelhasználatra tereli a figyelmet. Az ünnephez szükséges sokféle és nehezen beszerezhető rekvízitumot itt ugyanis felváltja a monetáris globalizáció. Már nem az a kérdés, hogy mi az a homályos dolog, ami a gavalléroknak közösségkonstituáló módon nincs, hanem az, hogy mennyi nincs. A Nosztyak, Horthok, Rá-

²⁷ Vö. Szilasi László: A Kopereczky-effektus, avagy miképpen fiadzhatja egy bezzéd a saját apját. (Mikszáth Kálmán: A Noszty fiú esete Tóth Marival, IX. fejezet.). In uő: *A Kopereczky-effektus*. Pécs, 2000, Jelenkor, 80–109. o.

²⁸ L. Friedrich Meinecke: *Werke*. Szerk. Hans Herzfeld és mások. 5. kötet: *Weltbürgertum und Nationalstaat*. München, 1969, 10. o.; valamint jelen kötet *Magyar nation building (Vörösmarty Mihály: A Rom; Kölcsey Ferenc: Nemzeti hagyományok)* című tanulmányát 227. o.

gányosok és Homlódya (20/118. o.) és annyi más jelölő között itt egyetlen egyezményes kulcsjelölő közvetít, mindannyiuk legnagyobb közös osztója, amelynek alapján megállapíthatók a különbségek, s amely viszont *cserébe* az örökletes jelhasználatot átvezeti (transzmissziója formájában megtéríti)²⁹ a saját szemantikai logikájába. Ez utóbbi röviden úgy foglalható össze, hogy míg névből végtelen sok van, és minél több, annál erősebb (növekvő sorrendben) a családi, a dzsentr-, és a nemzeti identitás, illetve integritás, addig a pénzből viszont végtelenül kevés, ami köztudomásúlag nemcsak a dzsentrre jellemző, hanem általában is érvényes ökonómiai diszpozíció. „A pénzből, hogy érjen valamit, kevés kell, hogy legyen.”³⁰ Ezen túlmenően a *Noszttyfiú*-béli dzsentr számára irányadó, hogy a pénz nem attól sok vagy kevés, hogy van-e vagy nincs.³¹ Nem a pénz közvetlen birtoklása, „tartása”³² meghatározó, hanem a „tágan értelmezett pénz”³³ (sőt „kvázipénz”)³⁴ kínálta lehetőségekkel való „csodálatos szemfényvesztés”³⁵-szerű gazdálkodás, amihez viszont semmi szükség a pénz fizikai megjelenülésére, mi több birtoklására. Ez azért bámulatos, mert pénz, illetve javak hiányában (de ez *A gavallérok*-nál sincs más-képp) a regény figuráinak a történeti narratívákban (s egyes olvasók szerint Mikszáth által is) idejétmúlnak tekintett közössége szerfelett progresszívnek mutatkozik: mintegy a „cashless society”³⁶ keretfeltételeit látszik megelőlegezni. A pénz nagy csínytevő, őrzi szűkösségét, miközben a sem-

²⁹ Jochen Hörisch hívja fel a figyelmet a pénz körüli nyelvhasználat vallásos konnotációira. Vö. uő: *Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1996. 19. o.

³⁰ Ua. 180. o. (Saját fordításom.); Vö. Paul A. Samuelson – William D. Nordhaus: *Közgazdaságtan*. Budapest, 2000, KJK-KERSZÖV, 453. o.

³¹ Vigyázat! Csalok. H. E.

³² Samuelson – Nordhaus: *Közgazdaságtan*. 458. o.

³³ Ua. 454. o.

³⁴ Uo.

³⁵ Mikszáth: *A gavallérok*. 231. o.

³⁶ Hörisch: *Kopf oder Zahl*. 82. o.

miből teremtmődik,³⁷ a hiteles dzsentricsalád pedig jól tudja, hogy nem a vagyon tényleges felmutatásán múlik, hogy van-e hitele. Inkább arról van szó, hogy meddig van hitele, amely kérdés viszont vagyon nélkül is megoldható a hitelek ügyes átcsoportosításával. A dzsentri a pénzt szó szerint hiányként szaporítja. Az adósság további adósságok halmozásával folyamatosan fenntartható, illetve elnapolható. Lényeg, hogy legyen fedezet – javak, de azok sincsenek, viszont e kitűnő és nem *cash*-ben gondolkodó üzletemberek azt is tudják, hogy a fedezet is csak további hitelek fedezeteinek függvénye. A hitel tehát hitkérdés³⁸ – *in God we trust* –, s ehhez nem szükséges, hogy a pénz, illetve a vagyon természetben is megjelenjen.

E felismerés ősjeleneteként, a modern pénzügyi társadalom irányába tett lépés allegóriájaként olvasható, ahogy Kopereczky kirámolja ősei *Fort Knox*-át³⁹ – „melyet még a megboldogult Kopereczky Boldizsár építtetett, olyan erős falakkal, mint egy bástya” (20/95. o.) –, és dacolva a jóslattal, miszerint „mikor az utolsó gyöngy elfogy, elfogynak a Kopereczkyek is” (20/96. o.), bevezeti a családi renomé maradék „százkarátos” (20/95. o.) aranyfedezetének felét az értékek fiktív piacára. (A „mozduló földek” [20/22., 163. o.] ökonómiai kultúrájában innentől a másik fél sorsa is csak idő kérdése.) Az értékvonatkozást, amire e befektetés irányul, ez esetben főispánságnak hívják, s a legjobban ugyanúgy további hitelekben kamatoztatható, mint a prágai örökség, amit szépen illusztrál, hogy ez utóbbi pénz formájában csak fejtörésre és rosszkedvre ad okot: Kopereczky ugyancsak elkedvetlenedik az évi negyvenezer forintról szóló örömteli távirat olvastán (20/151. o.). Ugyanis a *Nosztalgia*-béli dzsentri azt is tudja, hogy ahol a pénz megállapodik, lelassul az üzlet. Mert akinek például van, mindjárt kölcsön

³⁷ Vö. a bankbetétek multiplikálódásának folyamatával. In Samuelson – Nordhaus: *Közgazdaságtan*. 462. sk.

³⁸ Vö. Hörisch: *Kopf oder Zahl*. 75. o.

³⁹ Vö. ua. 18. o.

is kell adja (mondjuk az apósának és a sógorának, ami nem kifizetődő, mert ez a pénz családon belül „tartása”, a forgalom megbénítása), ahelyett, hogy már meglevő adósságai törlesztésére fordítaná vagy elköltené, értsd: további hitelkeretét növelné vele, illetve annak igénybevétele irányába is megtenné egyben az első lépést. Ezért hitelpolitikájának fontos része, hogy ahol tud, (persze a maga s ne a mások hittele javára), szabaduljon is tőle. „Rendes” emberek „többet költenek, mint kellene” (20/5. o.). Akinél pénz áll a házhoz, rossz üzletember, ha már jó előre el nem költötte. A vagyon legjobb helye az ígéret (akár hitel, akár várandóság formájában, amely birtokosának „nagyban eme[li] tekintélyét” (20/25. o.),⁴⁰ amivel szemben a készpénz csupán megbízhatatlan (a spekulációknak és intervencióknak leginkább kitett) és ráfizetési megjelenítője a hitelek és befektetések láncolatában a (beláthatatlan) jövő felé mozgásban levő dzsentrigazdálkodásnak.

Hiszen a pénz – amint Jochen Hörisch írja – „valószínűlenséggel van körülvéve. Ha rámenősebben firtatjuk, hogy mi is van benne, hogy csakugyan van-e fedezete, s hogy reális árat foglal-e magában, megdöbbenően gyorsan omlik össze.”⁴¹ Ezt megerősítendő Noszty Feri ezerforintos adóssága is például postafordultával alakul át Noszty Pál kétezzer forintos adósságává. (Az öreg Noszty általában „úgy egyenlített ki adósságokat, hogy kétakkorát csinált” [20/30. o.], s Noszty Feri Kopereczkyt „minden másodnap megpumpolta, még pedig mindig duplájával az előbbeni kölcsönnek” [20/59. o.].) Kopereczky fejében és kezében virtuóz módon ér száz forint előbb háromszázat, majd kétszázat, hogy aztán százötven forinton állapodjon meg (21/36. o.), s ugyanígy (és ugyanott) elégül ki egy ötszáz forintot érő négyszáz forintos követelés háromszázötven forintért.⁴²

⁴⁰ „[A] férfiak pedig rendszerint cs. kir. kamarások” (20/118. o.).

⁴¹ Hörisch: *Kopf oder Zahl*. 83. o.

⁴² S mindez nem boszorkányság, mert például „[a]mikor Bondholder asszony elhelyezte a betétet, a bank 1000 dollár bankszámlapénzt (látra szóló betétet) teremtett. [...] Mivel a banknak előírás szerint 10 százalékot kell tartalékol-

De ez mind semmi ahhoz az intézményhez képest, ahol és amelyben a dzsentri a maga pénzügyi és hiteltevékenységét a legnagyobb előszeretettel gyakorolja. A pénz eredendő megbízhatatlanságát („Ráfizetek” [20/66. o.] – nyilatkozza Kopereczky Malinkának birtokai állásáról röviden és velősen) ugyanis legjobban a ferbli igazolja.⁴³ Szomaházy István *Kártya-Kódexének* ferbliszabályait (melyeket Ambrus Zoltán írt) a *Noszty fiú* nagyjából azzal egészíti ki, hogy a ferbliben mindig a másik nyer, és hogy ez a másik bármely regény azon szereplője, aki nincs nevesítve. A regénybeli ferbliben, amelyben tehát mindenki veszít, aki számít, egy este folyamán akárhányszor forintnyi ’érték’ is továtűnhet, amiért is a *cashless society* ama foucault-i értelemben vett zárt intézményének,⁴⁴ klauzúrájának is tekinthető, ahol büntetlenül (illetve a hiteljövő perspektívájában tekintélyes haszonnal) lehet megszabadulni a hitelgazdálkodás számára fölösleges, sőt hátrányos készpénzkészletektől. Pénzt eljátszani annyit tesz, mint visszaforgatni, hasznossá tenni a hitelforgalom számára. Amit valaki kártyában elvesztett, adósságá alakul, amely birtokosát fokozott pénzügyi tevékenységre (további hitelfelvételekre, politikai pályára, házasodásra) ösztönzi.⁴⁵ Kártyázni befektetés. A *Noszty fiúban* a készpénz csak

nia, [...] 900 dollárral több tartaléka van, mint [...] szükséges. Mivel a tartalékok nem kamatoznak, nyereségre törekvő bankunk kihitelezni vagy befektetni a szóban forgó 900 dollár többletet. [...] Az M teljes értéke ennek megfelelően most már 1900 dollár. [...] A pénz összmenyisége (M) megnőtt és a folyamatra még nincs vége. [...] [A] pénzteremtés láncolatának teljes hosszában 10 ezer dollár bankszámlapénz keletkezik.” Samuelson – Nordhaus: *Közgazdaságtan*. 463–464. o.

⁴³ „Vagy státusférfit legyen az ember, vagy kártyás” (20/286. o.).

⁴⁴ Vö. Michel Foucault: A klinikai orvoslás születése. In uő: *Elmebetegség és pszichológia – A klinikai orvoslás születése*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, 2000, Corvina, 118. sk.

⁴⁵ A girigáréről („négy különböző színből az egymásután következő kártyák; például: a zöld VII-es, a makk VIII-as, a tők IX-es, és a piros X-es”) Ambrus Zoltán például azt írja, hogy arra, „ahol ez a kombináció érvényben van, állítólag a takarékpénztárak is kölcsönöznek”. *Kártya-Kódex*. Jókai Mór, Rákosi Jenő, Mikszáth Kálmán, Herczeg Ferencz, Rákosi Viktor, Bródy Sándor és Ambrus Zoltán közreműködésével. Szerk. Szomaházy István. Budapest, 1898, Athenaeum R. Társulat, 99. o.

egy túlhaladott ökonómia maradványa, csak a leggyengébb pontja annak a pénzügyi világnak, amelyben a pénz mint kulcsjelölő (mint viszony s nem mint természetben megjelenő vagyontárgy) létesíti és tartja fenn azokat „az interszubjektív kapcsolatokat, amelyek különben aligha jönnének létre”, illetve amelyek „akkor is érvényesek, ha egyik fél sem akarja őket”.⁴⁶ Mennyivel összeforrottabb közösség, mint *A tót atyafiak* és *A jó palócok* premonetáris cserekereskedelme, vagy *A gavallérok* a pénz univerzalizmusát nélkülöző szimbolikus rendje! Csak az üzletben van barátság. Korát megelőző ökonómiai kultúra.

▪ MIÉRT ROSSZ ÜZLETEMBER, AKINEK PÉNZE VAN?

Nem csak a Noszty-klánnak okoz azonban fejtörést, hogy mégsem mindenki passzol a világ e globális olvasatát kínáló monetáris kultúrába. Hogy mindenkire érvényesek a pénzvilág kínálta interszubjektív kapcsolatok – egyet kivéve. A magyar Dr. Kellogg-gal, Tóth Mihállyal szemben igen-csak nehéz megindokolni, miért rossz üzletember, akinek pénze van.

Tóth Mihályt nem a szimbolikus rend szabályai szerint „már sosem” létezett örökség kontinuitása jellemzi, hanem a lutri-, avagy kártyanyereményszerűen jött vagyon kontingenciája. A dzsentri-ökonómiával szembeni másságát mi sem jelzi jobban, minthogy a pénz nemcsak átvitt értelemben veti fel, de konkrétan is tele vannak vele a zsebei. Véletlenül a kredencben is tart egy negyedmilliót (21/119. o.). Azonkívül veszteséges vállalkozásokba öli a pénzét, úgy-mint: Bontóvár és vidéke takarékpénztári tőkeinjekció, gyár-szanálás, nyugdíjrendszer, bioművelés, egészségügy (21/118–119. o.). Innen nincs mit visszaforgatni – ámde a dzsentri

⁴⁶ Hörisch: *Kopf oder Zahl*. 98. o.

hitelgazdálkodására jellemző kapcsolatokra sincsen szükség. Legkevesbé egy „self-made man” (21/137. o.) lehet azokra rászorulva. Ezzel magyarázható, hogy Tóth Mihály nem hiteles szereplője a regény dzsentrivilágának. Számára „a nexus kutya” (20/44. o.), amivel éppolyan magányos boldognak számít a pénz interszubjektív világában, mint a *Beszterce ostroma*-beli (1894) Pongrácz gróf a dzsentri nyilvánossága előtt.

Pongrácz István beilleszkedése a származásából következő hagyományba úgy viszonyul a dzsentriidentitás mechanisztikus jelhasználatához, mint az emlékezés lévi-strauss-i, illetve assmani „forró” opciója a „hideghez”:⁴⁷ A gavallérok dzsentrije (amiként a *Beszterce ostroma*-beli Behenczyek) számára mindegy, hogy a jelölők „hideg” szuplementáris játékában mely szimbólum (kinek a neve, ruhája, lovai stb.) által képződik meg az önazonosság, mint ahogy az is, hogy személy szerint ki részesedik a dzsentriközösségben. A nemesi tudatképzés rekvizítumai egy a jelentől elszakadt, „befagyasztott”⁴⁸ történelem (például a honfoglalás) „emlékezetének”⁴⁹ [*Gedächtnis*] a közösség bármely tagja számára hozzáférhető készletét alkotják. A jelent „megalapozó” honfoglaló múlt „in illo tempore [...] játszódik, amelytől a tovahaladó jelen sohasem távolodik, és amely rítusokban és ünnepeken mindig újra jelenvalóvá lesz”.⁵⁰ Pongrácz István ezzel szemben a „bensővé tett múlt értelmében”⁵¹ személyesen viszonyul a történelemhez, egy csak számára érvényes visszaemlékezés [*Erinnerung*] módján. Ez a múlt a „hideg” opcióval ellentétben „a történelmi időbe esik, mérhető és nőttön-növekvő távolságban a jelentől, a rítusokon és az ünnepeken nem megjelenítve, hanem csupán felidézve”.⁵²

⁴⁷ Jan Assmann: *A kulturális emlékezet*. 66. sk.; Lásd alábbi kifejtését.

⁴⁸ Ua. 70. o.

⁴⁹ Hegel: *A szellem filozófiája*. 270. o.

⁵⁰ Assmann: *A kulturális emlékezet*. 78. o.

⁵¹ Ua. 75. o.

⁵² Ua. 78. o.

Innen, hogy Pongrácz nem annyira megünnepeli, mint inkább háborúi folytatásával vagy például a családi kódex olvasásával-továbbírásával megéli a múltját. A *Beszterce ostroma* bolond várura „unoka”,⁵³ s nem leszármazott. S mivel ez a múlt személyre szabottságánál fogva másokkal megoszthatatlan,⁵⁴ Pongrácz kirekesztődik az uralkodó dzsentri típusú „hideg” közösségi identitásból.

Tóth Mihály hasonlóan egyéni módon határolódik el egy pénzvilági közösség interszubjektivitásától, ám Pongráczhoz képest azzal az alapvető különbséggel, hogy míg az utóbbi személyre szabott identitástechnikája a múltba irányul, Tóth Mihályé a jövőbe. Ennek a jövőbeli, a jelen közössége számára élehetetlen (mert nem a dzsentri típusú hiteljövővel konvergáló) bolondériának a hívószava a demokratság, és színhelye a másik kontinens homálya. Amelynek távoliséga a Tóth Mihály-féle fordított időindexű „visszaemlékezés”, az „ismétlés” [*Wiederholung*]⁵⁵ előfeltétele (volt és lesz), s amely az amerikai magyar általi megtapasztaltságában messzisége ellenére a „forró” opciónak engedelmeskedik. Olyan távoli hely, ahol mindenki egyéniség (makacs és szeszélyes, mint Tóth Mihály és a lánya),⁵⁶ és ahol ökonómiai szempontból mindenkinek mindenből egy az egyben jut. Amerika egy utópia, a demokrata pedig egy elképzelhetetlen egyenlőség várományosa, amely-

⁵³ Mikszáth Kálmán: *Beszterce ostroma* (Egy külön ember története). In *MKÖM*, 6–8. kötet. Szerk. Bisztray Gyula. (Regények és elbeszélések VI.–VIII. 1894–1897.) 6. kötet. 5–180, itt 17. o.

⁵⁴ Ennek egyik beszédes példája Pongrácz ama „[m]onstrum egy gondolat[a]”, hogy saját lován temettesse el magát. Ua. 175. o.

⁵⁵ „Az ismétlés és emlékezés ugyanaz a mozgás, csak az irányuk ellentétes, mert amire az ember emlékezik, az volt, s ezt visszafelé csak megismétli; ezzel szemben a tulajdonképpeni ismétlés előre emlékezik.” Søren Aabye Kierkegaard: *Az ismétlés*. Ford. Gyenge Zoltán. Szeged, 1993, Ictus, 7. o.

⁵⁶ „Tényleg egyik érdekes példánya volt Tóth Mari azoknak a teljesen szabálytalan szépségeknek, kik [...] ha egyszer tetszenek, nem lehet belőlük kijózanodni, mert a szabályos szépségek többé-kevésbé másolatok egymásról, s könnyű az egyik helyett másikat találni, [...] de a szabálytalan szépségek unikumok [...]” (20/210. o.).

ről csak annyit tudni, hogy ott, ahol ez eljövendő, ellustulnak a méhek, s felhagynak a mézgyűjtéssel (21/95. o.). Ami viszont a mikszáthi szöveg sajátos logikája szerint annak a belátásnak a lehetőségét is magában rejt, hogy a demokrácia tulajdonképpen egy végtelenül gazdaságtalan társadalmi forma. (Talán éppen ezért rokon értelmű a „szocializmussal”).⁵⁷ A dzsentri megjelenítette pénzügyi életben ugyanis nem fizetődik ki ez az egy az egyben-gondolkodás. Márpedig Tóth Mihály a zsebében tartott forintjaival, akár csak Tóth Mari saját kelendősege megítélésével, egy az egyben 'váltja' a valóságot (az egyik a pénzén és a lányán, a másik saját „testi alakján” 21/31. o.).⁵⁸ Az sem véletlen, hogy Tóth és lánya éppoly referenciálisan olvasnak,⁵⁹ mint ahogy Pongrácz gróf értelmezi a Don Quijoté-t. Ez utóbbi megsértődik, mert azonnal magára veszi,⁶⁰ akárcsak Tóthék a könyvekben leírt eszmét (21/116. o.), illetve szerelmet (21/18. o.). Mindkét Tóth olyan igazságdiskurzust folytat, amely nagyban emlékeztet egy letűnt cserekereskedelem (a valamit valamiért) gyakorlataira. Ennyiben Tóth Mihály a jövő embereként egy éppoly regresszív elv képviselője, mint a *Beszterce ostromának* bolond grófja. Rossz üzletember, akinek pénze van. (Nincs házasság.)

⁵⁷ Mikszáth: A kemény koponyák. In *Mikszáth Kálmán Munkái*. 26. kötet. (Kisebbségi elbeszélések, 3. kötet.) Budapest, 1910, Révai, 1–8., itt 6. o.

⁵⁸ „Ki nem igazodik ebből a káptalan sem. Ha csak az a kis húsdarab nem, amelynek több ereje és biztosabb ítélete van ilyenben a káptalannál” – mondja az elbeszélő Mari gondolatait közvetítve a titokzatos vadász kiletének dilemmájában (21/32. o.).

⁵⁹ Tóth Mihály fiatalkorában éppúgy falja a könyveket (20/171. o.), mint minden valamirevaló demokrata: az Amerikába vándorló Neczypál Miklós *A diplomata levelében*, aki „[c]sekély fizetésének fölölését könyvek vásárlására fordítja” (MKÖM, 31. kötet. Szerk. Bisztray Gyula. [Elbeszélések, V. 1880–1881.] Budapest, 1966, Akadémiai, 80–97., itt 81. o.) éppúgy, mint Molnár Pál *A demokratákban*, aki „[o]lvasta Voltaire-t, Rousseau-t, olyan bolond tanokat szítt föl, hogy a tekintetes vármegye megijedt tőle, veszedelmes egy fickó, ne legyen itt láb alatt, felküldte Pozsonyba követnek”. MKÖM, 9–10. kötet. Szerk. Bisztray Gyula. (Regények és nagyobb elbeszélések IX–X, 1896–1898.) Budapest, 1958, Akadémiai, 5–46., itt 8. o.

⁶⁰ Mikszáth: *Beszterce ostroma*. 31. o.

De hogyan lehet az eljövendő (távoli) üzleti demokrácia ennyire már a múlté? Hát csak úgy, hogy ha „egyetlen demokráciánk” (20/129. o.), Tóth Mihály, „kemény koponya”,⁶¹ akkor ez így van, és punktum. De azért mégsem árt talán élni a gyanúperrel, hogy ebben az „amerikai egyenlőségi tanban” (21/7. o.) mégiscsak sántít valami. Csakugyan „a szabadság, a civilizáció hazája”⁶² Amerika, ahova Tóth Mihály „gyermekkorra óta vágyott, utazási könyvek által fölpiskált fantáziával” (20/195. o.), vagy a mikszáthi szövegek demokrátiához hasonlóan ő is csupán „álomképet kerget”?⁶³ E kérdést nehéz eldönteni, mert bizony a regényben is csak úgy marad, ahogy azóta is, hogy „Amerikát minden ember ösmeri, még az is, aki sose volt benne”,⁶⁴ és ezzel valahogy mindenki így van (mármint, hogy sose). Szükséges tehát e kérdés megválaszolásához affelé fordulni, amit és amennyit Tóth Mihály a *Nosztalgia* fiúban meghonosított az ígért földjéből. Ott azonban felmerül a kérdés, hogy nem olvasható-e úgy Tóth uram szociális érzékenysége (nyugdíj, szanatórium, gyárbezárás stb.), mint pénze öntörvényűségének, a *self-made man* aszocialitásának inverze? Fontos különbségnek látszik ugyanis, hogy míg a dzsentrí hitelgazdálkodásában egybeesik egymással, átjárható a privát és a közéleti (a pénz, a politika és az esküvő), addig Tóth Mihály egy olyan pénzvilágba enged betekintést, ahol a kulcsjelölő látszólag már nem lép fel azzal az igénnyel, hogy minden viszonyra kiterjessze a hatalmát. Ha az ideológiai-kritika rosszhiszeműségével közelítünk a Tóth Mihály-féle

⁶¹ Mikszáth: A kemény koponyák. 1. o.

⁶² Mikszáth: A diplomata levele. 83. o.

⁶³ Ua. 82. o.

⁶⁴ Mikszáth Kálmán: Amerika és Sztupa Gyuri. In *MKÖM*, 64. kötet. Szerk. Bisztray Gyula. (Cikkek és karcolatok, XIV. 1882 június–november.) 67–69., itt 67. o.; Vö. Jean Baudrillard: *Amerika*. Ford. Tótfalusi Ágnes. Budapest, 1996, Magvető, 40–41. o., valamint Másik János – Kern András: Látlak Amerikát. In *Kern*. Budapest, 1985, Bravo, B/1.

pénzügyi demokrata magatartásmintájához, egy olyan lát-
szat keletkezésének leszünk tanúivá, amellyel szemben már
a mikszáthi szöveg sem képes olyan ironikus transzpa-
renciára, mint például a dzsentri típusú monetáris csínnyel
szemben. E látszat felől – ha hihetünk e 21. századi olvasat-
nak – a szem előtt „tartott” készpénz csupán csalétek
[peanuts] azokhoz a láthatatlan pénzmozgásokhoz képest,
amelyek időközben bármivel, akár a szociális dimenzióval
is képesek álcázni magukat. Ebben az olvasatban Tóth Mi-
hály magányos társadalmi érdekeltsgű akciói egy a dzsent-
ri típusú szimbolikus struktúrákon túli totális ökonómia
szimulációi. Tóth Mihály minden üzleti logikának ellent-
mondó döntései egy olyan „transzökonómiai” alternatíva
megvalósulásai, amelynek már semmibe sem kerül „csúfot
űz[nie] a saját logikájából (az értéktörvény, a piaci törvé-
nyek, a termelés, az értéktöbblet, a tőke klasszikus logiká-
ja), és amelyben semmi sincs már gazdaságtanból, politiká-
ból. Pusztá játék lett, bizonytalan és önkéntes szabályok-
kal.”⁶⁵ A hiánygazdálkodás szembetűnőségével szemben,
ami olyan kiszámíthatóvá teszi a mikszáthi dzsentri öko-
nómiai kultúráját, itt a totális gazdasági jelenlét önkénye
húzódik meg a háttérben. A legjobb szándék mögött is pénz
rejtőzik. Számolatlanul.

Tóth Mihály a késő kapitalizmusbeli multit előlegezi
meg a jövőből, akinek liberalizmusa is „a piac retorikájá-
nak”⁶⁶ szolgálatában áll, s akinek külön (különc módon)
futja a nonprofit dimenziók ápolására. Meglehet, hogy „a
régii megyegyűlések részben börze jellegével is bírtak”
(20/143. o.), de Tóth uram meg alig győzi felválni a min-
denéves részvénykuponjait (20/131. o.). A Tóth Mihály-féle

⁶⁵ Jean Baudrillard: Transzökonómia. In uő: *A Rossz transzparenciája. Esszé a szélsőséges jelenségekről*. Ford. Klimó Ágnes. Budapest, 1997, Balassi–BAE Tar-
tóshullám–Intermedia, 28–35., itt 35. o.; vö. uő: *Der symbolische Tausch und
der Tod*. Ford. Gerd Bergfleth – Gabriele Ricke – Ronald Voullié. München,
1982, Matthes & Seitz, 54. sk.

⁶⁶ Fredric Jameson: *A posztmodern, avagy a késői kapitalizmus kulturális logikája*.
Ford. Erdei Pálma. Budapest, 1997, Józseveg, 69. o.

szabadság és egyenlőség eszméit is „eredetileg maga a piaci rendszer hozta létre [...], amelyhez dialektikusan és elszakíthatatlanul kötődnek”.⁶⁷ A Noszty fiú nagy dilemmája, hogy Tóth Mihálynak csak a magánéletével együtt járó szociális/emberi lelkülete látszik. Aminek köszönhetően a mikszáthi szöveg arra kényszerül, hogy az amerikai demokrata pénzvilágbeli másik arcával (egy nem monopolista, hanem lényegéből adódóan a totális szimulációba rejtekezett multinacionális-késő kapitalista jövővel) szembeni ’próféta’ tanácsstalanságát elfojtsa, illetve szükségszerűen a messzeség, nevezetesen egy másik kontinens utópisztikus homályában hagyja. Az ironia kószolgatja Tóth Mihály és Tóth Mari alakját, szokásait és környezetét, de végül kapitulál a piac ideológiája előtt. A Noszty fiú-beli ökonómiai kultúra kritikája rajtakapható, amint szándékán kívül bedől a totális ökonómiának, és szégyenkezve visszakocsikázik a Nosztyakkal Tóth Mihály házából.

De ennyire rosszul azért mégsem végződnek a dolgok. Hisz a *Noszty fiú* annak ellenére is érdeklődést mutat az amerikai típusú ökonómia iránt, hogy Tóth Mihálynak nem hiányzik semmije. Hogy tehát Tóth uram a dzsentrigazdálkodás szemszögéből kimondottan rossz üzletember. A mikszáthi szöveg szemmel láthatóan ebben (a szemmel láthatatlanban) is lát üzletet. Ami alighanem annak köszönhető, hogy nemcsak a monetáris kulcsjelölő valószerűtlen működésében, hanem a totális ökonómia szimulációjában is megpillantja (afféle „hatásiszonytól”⁶⁸ kísérve s talán ezért értetlenkedve) a maga „lenyűgöző konkurens médiumát”.⁶⁹ A szemfényvesztést, amin mint irodalom, mint a jelölő örökös tartománya, maga is osztozkodik.

Mindenestre Mikszáth befejezetlen regénye, *Az amerikai menyecske* (1912) felől olvasva, amelyben egy kétszázezer

⁶⁷ Ua. 67. o.

⁶⁸ Vö. Harold Bloom: Költészet, revizionizmus, elfojtás. Ford. Hódossy Annamária. *Helikon*, 1994/1–2 (Az amerikai dekonstrukció. Szerk. Kovács Sándor s. k.) 58–76. o.

⁶⁹ Hörisch: *Kopf oder Zahl*. 26. o.

talléros amerikai menyasszony nyomoz a Monarchiába visszaszökött horvát-magyar vőlegénye után, s amely Mikszáth intenciói szerint az európai viszonyokban járatlan amerikai közönség detektívtörténetbe ágyazott tájékoztatására szolgált volna a Monarchia közjogi viszonyairól, no meg arról, hogy „[m]i az a Budapest?”,⁷⁰ s amelyben csak zárójelben mintegy a Nosztyak bosszújaként a vonatkozó Winyd Hawkins-kisasszonynak „a csípőktől lefelé [...] különös terjedelmet vett fel a termete”⁷¹ – hiszen „közel egy év múlt el azóta”⁷² –, nos Mikszáth „amerikai” regénye felől olvasva a Noszty fiúról mindenképpen elmondható, hogy egy idegen ökonómiai kultúra betüremkedésének tapasztalatát közvetíti. Egyúttal azt a meglátást is, hogy az üzleti szellem nem egyféle, a gazdaság is kulturális, s mint ilyen sosem veszületett, nem „a természet maga hozza spontán módon létre”,⁷³ hanem megcsinált, poétikus. Az ökonómiai kultúrákkal (a szimbolikus cserekereskedelemmel, a szupplementáris jelicserélgetéssel, a kulcsjelölő univerzalizmusával és a totális szimulációval) szemben a mikszáthi szöveg (vagy életmű?) csak éppen azt nem tudja eldönteni, melyikhez nagyobb az affinitása – mert mindegyikhez nagy.

(2003)

⁷⁰ Mikszáth Kálmán: Az amerikai menyecske. In uő: *Tövisek látogatóban. Elbeszélések*. Az író könyvalakban még meg nem jelent, utolsó elbeszélései és regénytörödékei. Budapest, 1912, Franklin, 243–287., itt 285. o. – Vö. Praznovszky Mihály: Mikszáth regénytörödéke: Az amerikai menyecske. In *Mikszáth-Emlékkönyv. Tanulmányok az író születésének 150. évfordulójára, 1847–1997*. Szerk. Fábri Anna. Horpács, 1997, Mikszáth Kiadó, 147–154. o.

⁷¹ Mikszáth: Az amerikai menyecske. 251. o.

⁷² Ua. 269. o.

⁷³ Mátyás Antal: *A korai közgazdaságtan története*. Budapest, 2002, Aula, 27. o.

■ ELBESZÉLŐ
TUDOMÁNY
(EPILOGUS)

■ NYÁRS BÉLA:

TÁBORI KIS GÉNIUSZ – TÍZ ÉV
MÚLVA. BESZÉD

Tisztelt Hallgatóság, Drága Barátaim,¹
történt a tavaszon, hogy egyik (szigorúan tudományos)
utunkon Dezodor Béla „kulcsjelölő”² barátom azt kérdezte
tőlem s ugyancsak a hátsó ülésen rázkódó fiatal tanítvá-
nyunktól – ezúttal nem Béla időközben jobb létre szende-
rült Fiatjában, hanem egy sáros Volkswagen Jettában ül-
tünk –, hogy hát akkor mi *azért lettünk-e germanisták, mert
ilyenek vagyunk, vagy azért volnánk ilyenek, mert germanisták
lettünk.*

Már-már a nyelvemen volt, hogy nem is tudom, kinek a
gyökerei nyúlnak vissza a konstruktivizmusba s az empirise
literátúrviznsáftba (s aligha véletlen, hogy Apró Béla bará-
tunk szerint Dezodor feladata „kulcsjelölőként” abban áll,
„hogy a »nyerskulcson« bejelölje a zárnak megfelelő vága-
tok helyét”),³ amikor eszembe jutott, hogy talán tíz éve is
annak, de nyolc vagy kilenc egészen biztosan, hogy egyik
első írásomban (álnéven) a tudomány hasznáról és káráról
elmélkedtem. A szakma végső kérdéseivel foglalkozó kis
entrée apropója egy ismerősöm próbálkozása volt, hogy a
nyaralást egy sátor elszigeteltségében („a családi víkendház

¹ E beszédet a *Határon. Párbeszéd az ezredvég magyar irodalmáról és irodalomtu-
dományáról* címmel Szovátán megrendezett irodalmi táborban 1999. au-
gusztus 12-én intéztem az egybegyűlt közönséghez. Hivatkozásaimban
élek a nyomtatott forma kínálta lehetőségekkel. A jelöletlen fordítások a sa-
ját munkám.

² Az itt szerepeltetett személyekkel kapcsolatban vö. Kis Attila Atilla *Kilenc hó-
nap – A trauma időszervezetei* című írását. In *Déjà vu – Presque vu. Szépliteratú-
rai ajándék*. Különszám. Szerk. Deák Botond – Mekis D. János – Müllner And-
rás. Pécs–Szeged, 1999, 22–25., itt 24. o.

³ Uo.

mellett")⁴ a tudós tevékenységgel összekösse. A kempingező szobatudós látványának abszurditásától, akit „éjjelente a kutyaugatás, nappal meg a tyúkok lármája idegesít”,⁵ me-redeken ívelt a kis korai a szakma élheterlenségének, majd értelmetlenségének belátása felé, hogy aztán így végezze: „Feküdtem a nyáron, bámultam a kék eget, nem jutott eszembe semmi. Isteni volt. Úgy éreztem, betöltöttem fel-adatomat: tudós lettem. Rendítheterlen, bölcs és igazsá-gos.”⁶

A jelen pillanatra és helyszínre való tekintettel feltételezem, hogy a nyár vad elementumai (föld, víz, levegő) és a fi-nomkodó papír, *szellem* és *betű* (értsd: a másnapi kínzó fejfá-jás és a korai felolvasás) korántsem feloldhatatlan ellentéte alighanem számotokra sem ismeretlen probléma immár.

De a kérdés, amiért Dezodor Béla szavai a *Tábori kis gén-i*uszt eszembe juttatták, ennél átfogóbb jellegű, és pedig kö-rülbelül úgy hangzik, hogy vajon milyen közel s távol kell esnie egymáshoz, avagy egymástól az életvezetésnek s a tu-dós tevékenységnek. Nem csak annak kellene tehát a végére járni, hogy aki germanista, az a gabonapálinkát is szükség-szerűen abban a kevésbé örömteli formájában fogyasztja-e, amit *Korn*nak hívnak – ajánlanám példának okáért a *Fürst Bismarck*ot – vagy annak, hogy aki nem az, mégse bízsa ma-gát Volkswagen-motorra (Nyilasi Béla barátunk például a francia márkákra esküszik). S azt sem feltétlenül szükséges tisztázni, hogy miképpen veszi ki magát a strandon a mo-nokinis lányok között, „hogy Kierkegaard mit jegyzett föl a naplóiba”.⁷ (Mint Martin Walser hősének esetében, aki „[t]izenöt évesen csinált effélet. *Zarathustrát* hason fekve olvasta. Amilyen sznob volt, francia fordításban olvasta. *Ainsi parlait Zarathustra*.”)⁸ Hanem inkább annak végiggon-

⁴ Hárs Endre: Tábori kis géniusz. Egy letúnt kézirat. *Pompeji*, 1991/4, 119–124., itt 119. o.

⁵ Uo.

⁶ Ua. 124. o.

⁷ Martin Walser: *Menekülő ló*. Ford. Bor Ambrus. Budapest, 1979, Magvető, 10. o.

⁸ Uo.

dolásáról volna szó, hogy egyáltalán elválasztható-e egymástól a személyes élet és a – rosszabb esetben az objektivitás, jobb esetben az argumentálhatóság vagy legalábbis a kommunikálhatóság igényével fellépő – tudomány.

Hogy össze ne zavarodjatok, megjegyzem, hogy apropó ide- vagy oda, kérdésfeltevésemben máris tetten érhető a *Tábori kis géniusz* problémáitól való elmozdulás, amennyiben most, tíz, de legalábbis nyolc vagy kilenc év múltán, szemmel láthatóan már nem az a kérdés foglalkoztat, hogy lehet-e élni a tudománytól (akkori válaszom: nem, élehetetlen), illetve a tudománnyal (akkori válaszom: nem, értelmetlen), hanem, hogy lehet-e élni nélküle. Pontosabban, ez utóbbi kérdést is megfordítva, tulajdonképpen arról volna szó, hogy *lehet-e a tudomány nélkülem?*

Nota bene, ha csak azt kérdeztem volna, hogy lehet-e tudomány nélkülem, gyorsan napirendre térhetnénk a dolog fölött, mondván, ami innen, utólag nézve sorsszerű, onnan, előlről nézve, amikor még nem dőlt el semmi, a véletlen kiszolgáltatottja.⁹ Lehettem is volna, meg nem is, kisebb is meg nagyobb is lehettem volna, ti meg valaki mást valami másról ugyanígy meghallgatnátok itten. Amiért is az iménti kérdést azzal a kis névelőcskével a magam részéről egy kicsit szűkebbre vontam, vonatkoztatva a tudományt arra, ami már úgyis megvan, annak is arra a kis mikrokozmoszára, amely hozzám fűződik.

Nos, a nevezett írásban (amit, ha kitartotok, hamarosan magam mögött hagyok), azt a javaslatot tettem a tudós közönségnek, hogy „[i]ó lenne, ha most egy kicsit abbahagynánk, ha néhány évre mondjuk ez lenne az utolsó szekundér írás, aztán azután, a közben spórolt pénzből [itt megjegyzem, nem tudom, mire gondoltam, Ny. B.] kétszer ilyen szép könyveket és füzeteket írnánk tele, s lázba hoznánk a világot”.¹⁰ Sőt, ugyanezt a gondolatot valamivel később,

⁹ Vö. Odo Marquard: A véletlen apológiája. In uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, 2001, Atlantisz, 319–342. o.

¹⁰ Hárs: *Tábori kis géniusz*. 123. o. – Akkor még füzeteket is használtam! Ny. B.

immár Béla barátaim társaságában (ugyancsak álneven) alternatív közösségképző gesztusként is megismételtem, valahogy így: „A posztmagyar hallgatás részesei együtt olvasnak, és hallgatnak róla.”¹¹ Minő öntelt és hamis esszencializmus! Ma nemcsak azt kell megállapítanom (legyen ez 'szovátai vallomásom'), hogy aztán én is tovább szaporítottam a teleírt oldalak számát (sőt, úgy-ahogy meg is éltem belőle), hanem azt is, hogy még csak igazam sem volt. A tudomány értelmes és élhető is, de hogy miért, arra nem az akkori, hanem a kérdés jelen megfogalmazásában rejlik a válasz, amennyiben fény derülhet arra, hogy miképpen fűződik a tudomány hozzám, válik éppen általam értelmessé és léttel telivé.

A kétkedők köztetek már biztos a fejüket fogják, mondván, micsoda eszement individualizmus akar ez itt lenni, de kérlek benneteket, várjatok türelemmel, míg gondolataim a didaxis ama révébe érnek, amire, ha itt volna, bizonyára már Dezodor Béla is türelmetlenül vágyakozna. Korábbi önmagam valószínűleg nem ismerte Odo Marquard azon tanácsát, hogy a késő XX. század fitneszkultuszának korszakában értelemmel kapcsolatos elvárásainkat sem árt némi fogyókúrára fogni. Marquard vélekedése szerint a túlzott értelemkeresés csak a modernség eltévelyedése, amely egy „szenvedélyes” [*emphatisch*]¹² – vagy ahogy a magyar fordító még nevezi, „érzelmi hangsúlyt kapott”¹³ – értelemfelfogáson alapul, s a következőképp határozható meg: „*értelme annak van, ami – adandó esetben abszolúte – megéri* (ami fontos, ami kiteljesít, elégedetté és boldoggá tesz, és nem engedi, hogy kétségbe essünk, ami hangsúlyosan az emberi élet-

¹¹ Hárs Endre: A posztmagyar mint lehetséges világ. Beszéd. *Pompeji*, 1992/2, 87–89., itt 89. o.

¹² Odo Marquard: Zur Diätetik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen. In uő: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*. Stuttgart, 1986, Reclam, 33–53., itt 36. o.; Odo Marquard: Az értelem reményének fogyókúrája. Filozófiai észrevételek. In uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós. 297–318., itt 298. o.

¹³ Marquard: Az értelem reményének fogyókúrája. 301. o.

tel, a történelemmel, a világgal asszociálható – értékükként és értelmükként)”.¹⁴ A szenvedélyes értelem tehát nagyjából a Mi végre? kérdéséhez kapcsolódik. S ennek az érzelmi hangsúllyal értendő értelemfogalomnak a térhódításához volna köthető Marquard szerint annak sajátos negatív lenyomata, a fokozott értelemvesztés tapasztalata is. Aki túl sokat vár, könnyebben csalódik. A modernségben elterjedt értelmetlenség-élmény is csak az említett túlzott elvárásokhoz fűződik, s nem a dolgok értelmének tényleges hiányához. Marquard le is teszi ezért a voksát egy alternatív értelemfogalom mellett, amiért a magam részéről nagyon hálás vagyok neki, s amit így nevez: a „szenzációmentes értelem”.¹⁵ Ami azáltal ellensúlyozná a szenvedélyes értelmet, hogy lemondana az ahhoz kapcsolódó kérdezőmód indokolatlan közvetlenségéről, a végső kérdések tapintatlanságáról. Legjobb, ha idézem:

„Az értelem közvetlen megragadásának akarásával [ez jellemezne tehát a szenvedélyes értelmet Ny. B.] valami ahhoz hasonló magatartásra utalok, melyet – más összefüggésben – Hegel illesztett egy rövid történettel arról az emberről, aki gyümölcsöt szeretett volna, s ezért az almát, a körtét, a szilvát, a cseresznyét, a birsalmát félredobta, mert nem almát szeretett volna, hanem gyümölcsöt, nem körtét, hanem gyümölcsöt, nem szilvát, hanem gyümölcsöt, nem cseresznyét, hanem gyümölcsöt, nem birsalmát, hanem gyümölcsöt: vagyis az egyedül biztos utat választotta arra, hogy ne jusson hozzá ahhoz, amit szeretett volna; hogy ne jusson gyümölcshöz; merthogy a gyümölcs – legalábbis számunkra, emberek számára – csak alma vagy körte vagy szilva vagy cseresznye vagy birsalma formájában hozzáférhető.”¹⁶

Az ilyen emberhez hasonlatos az is, folytatja Marquard, aki úgy keresi a boldogságot, hogy figyelmét *közvetlenül* a dolgok érzelmi hangsúllyal értendő értelmére irányítja, amennyiben az ilyen

¹⁴ Uo. – Kiem. az eredetiben.

¹⁵ Ua. 312. o.

¹⁶ Ua. 308. o.

„nem olvasni akar, hanem értelmet, nem írni, hanem értelmet, nem dolgozni, hanem értelmet, nem lustálkodni, hanem értelmet, nem szeretni, hanem értelmet, nem segíteni, hanem értelmet, nem aludni, hanem értelmet, nem kötelességeket teljesíteni, hanem értelmet, nem hajlandóságainak engedni, hanem értelmet és így tovább: nem szakmát szeretne, hanem értelmet, nem mulatságot, hanem értelmet, nem családot, hanem értelmet, nem magányt, hanem értelmet, nem államot akar, hanem értelmet, nem művészetet, hanem értelmet, nem gazdaságot, hanem értelmet, nem tudományt, hanem értelmet [Hoppá! Figyeltetek? Ny. B.], nem részvétet, hanem értelmet és így tovább. Ő is az egyedül biztos utat választotta arra, hogy ne jusson hozzá ahhoz, amit szeretett volna, hogy ne jusson értelemhez; mert az értelemhez – legalábbis mi, emberek – mindenkor csak a szakmán, családon, magányon, művészetén, gazdaságon, tudományon [Hoppá! Ny. B.], kötelességeken, hajlamokon, részvéten és így tovább keresztül vezető úton jutunk el, és értelmelenség másképp értelemre lelni akarnunk.”¹⁷

Hiszen az értelem sosem közvetlenül, mindig csak közvetve hozzáférhető.¹⁸ S hát ezt a közvetettséget volna hivatott képviselni a szenzációmentes értelem fogalma: a Mi végre? kérdésre adott kis válaszok művészete. Amely azon a megfigyelésen alapul, hogy az emberek „mindaddig nem esnek kétségbe, ameddig még éppen van valami elintéznivalójuk: hogy ne engedjék kifutni a tejet, hogy elvigyék a vonatot a következő vasútállomásig, megegyessék a kisbabájukat, befejezzék az operációt, megírják a szoros határidőre vállalt szakértői ajánlást, útbaigazítsák az idegent és így tovább.”¹⁹ Életünk „valami fölöttébb elvtelen, szerény, esetleges, szenzációmentes értelemben”²⁰ értelmes. Nem azért ugyan, mert bizonyítottan értelmes – ennek a bizonyításnak a szolgálatában állna a szenvedélyes értelem közvetlensége –,

¹⁷ Ua. 309. o.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Ua. 314. o.

²⁰ Ua. 318. o.

hanem azért, mert nem bizonyítottan értelmetlen: „*in dubio pro vita*”.²¹ Kétes esetben az élet mellett kéretik dönteni.

Mielőtt közbevetnétek, hogy ez így, a vége felől ugyan-csak lakonikus tanulság, s talán mégis igaza volt a *Tábori kis géniusz*nak, hisz ennyi bölcsességért a szomszédhoz is fordulhattam volna, aki nem tud ugyan latinul, de a tejet enélkül sem futtatja ki, s az almát, körtét, cseresznyét is megbecsüli; és hogy egyáltalán: elég zűrös dolog arról gondolkodni, hogy nem kéne annyit gondolkodni – szóval mindezt megelőzendő inkább gyorsan azokhoz a kérdezőkhöz fordulnék, akik most így szólnak magukban: „Tegyük fel, hogy igazad van, hogy nem volt igazad. Írtál, amit írtál tíz, de legalábbis nyolc vagy kilenc éve a kempingező tudósodról (ha hallgattál volna, okosabb maradtál volna, de mindegy), ám mi lesz a többivel, hogy a tudomány nélküled meg hogy csak veled értelmes, és így tovább?” E figyelme-sek kíváncsiságának csillapításához nincs más teendő, mint Marquard alkalmazott életfilozófiáját alkalmazni az értelmezői szakmára. S ennél mi sem könnyebb, minthogy bölcsességét Marquard maga is egy a mesterségünkhöz nagyon közeli módon, az élet hermeneutájaként gyakorolja. Akként pedig nem győzi hangsúlyozni, hogy a szenzációmentes értelem kínálta kis válaszok az élet ama kis kérdéseire születnek, amelyeket megszokásaink, a „hagyományok, erkölcsök [*Sitten* – azért csak nem *Moral!* Ny. B.], a tudás és cselekvés szokott műfogásai”²² kormányoznak és *vice versa*. S hogy életünk értelme e keretek között *magától értetődően* adott.²³ Amiért is a szenvedélyes értelem vonatkozásában ugyanarra még egyszer rákérdezni merő bolondság. A modernség pedig ez utóbbi okból kifolyólag elvétette a lépést.

²¹ Uo.

²² Odo Marquard: A véletlen apológiája. Filozófiai tünődések az emberről. In uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. 319–341., itt 328. o.

²³ Vö. Charles Taylor: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* [*Sources of the self*]. Ford. Joachim Schulte. Frankfurt/M., ²1996, Suhrkamp, 68. o.

A vájtabb fülűeknek (hisz közelítek a tudományhoz) ennyiből is feltűnhetnek e vakcinális hermeneutika (mert Heideggert meg a többieket viszont inkább hagyjuk) meghatározó kulcsszavai: hagyomány, amely megelőz, egzisztenciális kérdések és válaszok és kérdések és válaszok, ahol is kérdés maga a kérdező – akiben viszont benne van a válasz. (Egy kérdés formájában.) Az értelem nem külsődleges az 'emberihez' képest. Helyettesítsd be tehát: élet = értelem. Értelemszerűen nincs értelmetlen emberi életvonatkozás. (Most inkább a halált is hagyjuk.) Ami pedig a legizgalmasabbat, az értelem magától értetődőségét illeti, az nem más, mint a megszokások, hagyományok stb. általi megelőzőtt-ség hermeneutizált formája. Körüljárásához hozzásegítenek az olyan világklasszis gadameri megfogalmazások, mint például, hogy a „nálalétnek”, amely „több, mint a pusztaság együttes jelenlét valami mással”,²⁴ az emberi viselkedés szubjektív teljesítményeként „magunkon-kívül-lét jellege van”.²⁵ Hogy „[a] magunkon-kívül-lét valójában az a pozitív lehetőség, hogy teljesen ott legyünk valaminél”.²⁶ Például életünk értelménél. Amely tehát bennünk van (rajtunk múlik), de csak ha megfeledekezünk róla – vagyis magunkról. Jobb ráhagyatkozni, bizalommal hanyatt dőlni, akkor 'felfog'. Ellenben a szándékot megzavarja. A szenvedélyes értelemkereső előresiet, mert közvetlenül akarja azt, ami megelőzi, de minduntalan magába botlik, hiszen magától értetődik, de nem így. Magát sosem érezheti akként, mint a nálalét ráhagyatkozottja. Az idézett gadameri mondatokban ugyan már nem az életfilozófia, hanem az esztétikai tapasztalat eszméletvesztéses gyakorlatáról van szó, annak viszont egy nagyon is életszerű és éppen a tudós egzisztenciát is érintő változatáról. Az értelmező vétlenségéről az értelemben való részesülésben, amikor is „az

²⁴ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.* Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, 1984, Gondolat, 101. o.

²⁵ Uo.

²⁶ Uo. 102. o.

eksztatikus önfeledtségnek” az „önmagával való kontinuitás [...] felel meg”. Ami „mindenből kiragadja”, és „ugyanakkor létének egészét adja vissza neki”.²⁷ Hisz „[a]z értelem kontinuitását épp az állítja elé mintegy feladatként, amiben [mint szemlélő Ny. B.] feloldódik”.²⁸ És így tovább.

Na, de nem is a hermeneutikai körhíntának erről az észveszejtő pörgéséről volna szó.²⁹ A hangsúlyt jelen esetben nem magára a (hermeneutikai) megértésre helyezném, hanem arra, ahogy Marquard az élet = értelem formulát beváltja az ideiglenes, *de* mindenkori értelmek értelmére, az (értelmezői) életben araszolgatásra. (Hisz a nagy kérdésekkel szemben manapság amúgy is konjunktúrája van a részletek szeretetének.)³⁰ Ebben az aprózásban, a véletlenszerű és tűnékeny egybeesések örömeiben, a pillanatnyiságra, illetve a lokalitásokra irányuló figyelemben képződik meg az a tér, amelyben a szenzációmentes értelmező (és talán tudós) is fokozatosan szerephez jut. Nem megvetendőek ebből a szempontból Gadamernek a tapasztalat negativitását illető eszmefuttatásai sem. Szerinte a tapasztalat nem az, ami egy adott élethelyzetben már rendelkezésünkre áll és megfelel a várakozásainknak, hanem az, amit minden egyes alkalommal újonnan szerzünk. Ez utóbbi, „a voltaképpeni tapasztalat, mindig negatív. Ha egy tárgyon tapasztalatot szerzünk, akkor ez azt jelenti, hogy mindaddig nem láttuk helyesen a dolgokat, s most már jobban tudjuk, hogy mi a helyzet”.³¹ Viszont elengedhetetlen, hogy az így szerzett ta-

²⁷ Ua. 103. o.

²⁸ Uo.

²⁹ Ha csak erre vágytam volna egyből (ahogy Kisbali László becézi a mestert:) „Jancsival” hozakodom elő. Kisbali László: A filológia bosszúja II. Gadamer esete a pietista hermeneutikával – még egyszer. *Holmi*, 1999/7, 920–943., 922. o.

³⁰ Csak egy példa a sok közül az újhistorizmus és a történeti antropológia vonzalma a töredékesség és a nem teleologikus egybeesések meghatározta történelemfelfogáshoz. Vö. *Helikon*, 1998/1–2 (Az újhistorizmus. Szerk. Kiss Attila Atilla – Szőnyi György Endre); *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. Szerk. Moritz Baßler. Tübingen–Basel, ²2001, Francke; *Történeti antropológia. Módszertani írások és esettanulmányok*. Szerk. Sebők Marcell. Budapest, 2000, Replika.

³¹ Gadamer: *Igazság és módszer*. 248. o.

tapasztalatot se „eredménye szempontjából nézzük”.³² Értitek, ugye, a tapasztalat negativitásának „sajátosan produktív értelme”³³ szerint tapasztalat az, ami alkalomhoz kötött, amit csakis te szerezhetsz meg, át nem ruházható, el sem tehető; más szóval a későbbiekben nem jó semmire. A „voltaképpen” tapasztalt ember legalább olyan tapasztalatlan, mint amilyen önfeledt az, akit bekebelezett az élet kontinuitása. Hát így van ez az értelmezéssel is, annak minden formájában, és ettől van, hogy a szenzációmentes értelem is elaprózza. Az érzelmi hangsúllyal értendő értelem nem evilágból való, itt ne is keresd, de napról napra van ez a kis tenni-, illetve értelmeznivaló, ahogy forralod a tejet meg eteted a gyereket, s ebben sem te nem maradsz ugyanaz, sem az, amit csinálsz. Ez egy másik lábos tej, ha nem futtatod ki a múltkor, most majd kifuttatod, jóllakattad a gyereket, és már megint éhes, ez egy másik gyerek (például nőtt azóta). Hiába kerültél a minap értelemleges kapcsolatba valamely olvasmányoddal, mikor újból kézbe veszed, egy másikba kerülsz.³⁴ Írtál valamit, többet rá sem ismersz.

Ha arról az elvont síkról, ahol hagyományról, szenvedélyes és szenzációmentes értelemről, negatív tapasztalatról folyik a beszéd, arra a gyakorlatias szintre ereszkedünk, ahol a hagyomány éppen megelőz, ahol a tapasztalatot szerezzük, s az értelem magától értetődik – ha tehát a parancsnoki hídról lemegyünk a gépházba, megszűnik az ugyanaz, s csak az értelem végeérhetetlen életszerű változása és mozgása marad. Egy sorsszerű esetlegesség munkálkodása, amint Marquard mondja, hisz „mindenkor inkább a véletleneink vagyunk, mintsem választásaink”.³⁵ Ilyen egyszerű a dolog, hogy minden ilyen egyszerű.

Sose szerezzetek végleges tapasztalatot! (Még ezt se fogadjátok meg!) Sose csináljatok Gadamer igazságából módszert!

³² Uo.

³³ Uo.

³⁴ Vö. Patrick Süskind: *Amnesie in litteris*. L'80, 1986, 37. kötet. 30–35. o.

³⁵ Marquard: A véletlen apológiája. 331. o.

Most pedig már biztosan kitaláltatok, hogy mi következik, nevezetesen, hogy csapást mérek a tudományra. Amely sosem adta fel az állandóság és a véglegesség illúzióját, és tulajdonképpen még mindig szenvedélyesen viszonyul az értelemhez. Bevallom, rosszul spekuláltatok. Eszem ágában sincs leszámolni a tudománnyal. Inkább csak ábrándjait szeretném élhetőbbé tenni. És értelmét szenzációmentesebbé. S ebben épp azok járhatnak elől, aki eddig hátul kullogtak: az értelmezés tudományai. Mert míg a természettudományokat (Max Webertől Thomas S. Kuhnon át Paul Feyerabendig) folyton győzködni kell(ett) arról, hogy a tudomány értékfüggő,³⁶ fordultatos,³⁷ és egyáltalán: hogy a tudomány művészet³⁸ és kultúra,³⁹ s az empirikumhoz közelebb járó társadalomtudományok még most is hümmögnek, ha a történelmi szöveget mint „irodalmi alkotást”,⁴⁰ vagy a társadalmat mint afféle *texte social*-t⁴¹ látják viszont, addig manapság ismerszik fel csak igazán a mindenkori gyengébb értelmi képességű értelmező tudomány különös tehetsége. Egyrészt mert szó szerint (*von Haus aus*) értelemmel van dolga, másrészt, mert kitünttetten olyan terület, amelyen folyamatosan szem előtt van az értelem változékonysága. Az értelmezés gyakorlata ugyanis annak tapasztalata, hogy „az értelem nélküli tevékeny részt vállal az értelem létrejöttében”.⁴² E tapasztalat megnyilvánulhat idő-

³⁶ Vö. Max Weber: A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”. Ford. Wessely Anna. In uő: *Tanulmányok*. Budapest, 1998, Osiris, 7–69. o.

³⁷ Vö. Thomas S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Ford. Bíró Dániel. Budapest, 1984, Gondolat.

³⁸ Vö. Paul Feyerabend: *Wissenschaft als Kunst*. Frankfurt/M., 1984, Suhrkamp.

³⁹ Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*. Darmstadt, 1997, Primus, 43. o.

⁴⁰ Hayden White: *A történelmi szöveg mint irodalmi alkotás*. Ford. Heil Tamás. In uő: *A történelem terhe*. Budapest, 1997, Osiris, 68–102. o.

⁴¹ Vö. Dirk Niefanger: *Gesellschaft als Text. Zum Verhältnis von Soziographie und Literatur bei Siegfried Kracauer*. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* (73), 1999, Sonderheft, 162–180., itt 180. o.

⁴² David E. Wellbery: *Zur literaturwissenschaftlichen Relevanz des Kontingenzbegriffs. Eine Glosse zur Diskussion um den Poststrukturalismus*. In *Post-*

beliségként (mint múltkonyság) és strukturalitásként (mint az aktuális értelem által kizárt lehetőségek lehetőségének gondolata). És megragadható egyszerre mindkét vonatkozásában is, akárcsak abban a Manfred Frank által újraértelmezett schleiermacheri elképzelésben, miszerint egy szöveg pillanatnyi értelme a fennálló és a még nem volt olyan egybeesése, amely nem megismétli (mint egy olvasat), hanem a saját feltételei között újrateremti (mint egy átirat) azt, ami már korábban megvolt. (Az így eljáró értelmező Schleiermacher híres passzusa szerint jobban érti a szerzőt, mint az önmagát.)⁴³ Következésképpen azt, ami már megvolt, sosem lehet 'visszacsinálni' (még ha éppen most volt, és tőlem származott is), de mindig felül lehet múlni a soron következő értelmezésben. Ez a meghaladás viszont semmiféle fejlődést nem rejt magában, hisz az éppen aktuális szükségszerűen nem a korábbiakból következik – egyszerűen csak következik. Innen van az, hogy Schleiermacher a hermeneutikai modellnek azt a mozzanatát, amely *anélkül múlja felül a szerzőt, hogy akárcsak érintené is*, „divinatorikusnak”⁴⁴ (lat. divinatio = jóslás, sejtlem, kitalálás) nevezi, s hogy a megértés ilyesfajta (mondjuk így:) kreativitásának az értelmezés tudományát is érintő következményeit Frank a következőképp foglalja össze: a mindenkori új értelmezés „a szimbolikus interakciók [már] meglevő rendszere” felől „megfejtethetlen”,⁴⁵ s ahhoz, „hogy megbizonyosodjam felőle, ténylegesen a másik ember beszédére kell hallgatnom, és a »kitalálás« kontrollálhatatlan, ugyanakkor

strukturalismus – Dekonstruktion – Postmoderne. Szerk. Klaus W. Hempfer. Stuttgart, 1992, Franz Steiner, 161–169., itt 166. o.

⁴³ „A[z] [értelmezői] feladat úgy is megfogalmazható, hogy a beszédet először ugyanúgy, majd jobban értsük, mint létrehozója.” Friedrich Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers* Szerk. Manfred Frank. Frankfurt/M., 1999, Suhrkamp, 93–94. o.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ Manfred Frank: A nyelv uralhatóságának határai. A beszélgetés mint a neostrukturalizmus és a hermeneutika különbségének színtere. Ford. Kulcsár Szabó Ernő. *Literatura*, 1991/4, 347–379., 377. o.

mégsem megtéveszthető műveletével kell magamévá tennem”.⁴⁶

És ez így megy tovább a végtelenségig. Az értelmezői szakma látnokok gyülekezete, vagy ha úgy tetszik, vak vezet világtalant, hiszen „az értelmezés munkája egyszerre egyetemes és ideiglenes: egyetemes, mivel egyetlen szöveg sem lép az életbe a jelentés adományával”, és „ideiglenes, mivel az értelem siklása a jelentőláncon [...] áthidalhatatlan és az azonosság megállapítása mindig csak feltételesen sikerül”.⁴⁷ – Jól értettétek (ha ezek után lehet még ilyesmiről beszélni): az értelmezés mindig ideiglenes, s egyetlen egyetemes tulajdonsága éppen ebben az ideiglenességben rejlik. Ennyit a módszerről, az ismételhetőség, az igazolhatóság és a cáfolhatóság értelmezői hatékonyságáról. Marad a jóhiszemű (hermeneutikai), befejezhetetlen (dekonstruktív) egymást meg(nem)értés.⁴⁸

Nem véletlen, hogy a figyelmesebbek figyelme a tudomány másféle haszna felé fordul, mint amilyen a végérvényesség állandósága (volt). Kedvencem, Marquard – az életfilozófus – ez okból nevezi a szellemtudományokat „elbeszélő tudományoknak”,⁴⁹ s látja feladatukat épp a módszeres megismerés okozta antropológiai károk „(el)érzékenyítő történetek”, „megtartó történetek” és „útbaigazító történetek” elmondása általi jóvátételében. Vagy nem véletlenül írta be például Jean-François Lyotard az újkori tudományosságot éppen a „narratív tudás”⁵⁰ alternatív iskolájába, fenntartva,

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ Manfred Frank: *Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt/M., 1984, Suhrkamp, 575. o.

⁴⁸ Ezzel kapcsolatban felidézhető Gadamer és Jacques Derrida híres vitája is a megértés jószándékúságáról. Vö. *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forger, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle.* Szerk. Philippe Forger. München, 1984, Fink.

⁴⁹ Marquard: A szellemtudományok nélkülözhetetlensége. 351–352. o.

⁵⁰ „Igaz tudás mivoltát a tudományos tudás sem nem tudhatja, sem nem tudathatja anélkül, hogy vissza ne nyúlna egy másik tudáshoz, az elbeszéléshez, amely a számára nem tudás.” Jean-François Lyotard: A posztmodern állapot. Ford. Bujalos István – Orosz László. In uő – Jürgen Habermas – Richard Rorty: *A posztmodern állapot.* Budapest, 1993, Századvég–Gond, 7–145., 65. o.

hogy ha a „nagy elbeszélések” (amilyen a tudományos megismerése is) oda is vannak, „[a] hanyatlásuk nem akadályozza meg, hogy a kis és kevésbé kis történetek továbbra is szójék a mindennapi élet anyagát”.⁵¹ Szemmel láthatóan az ilyen kis történeteket kedveli a szenzációmentes értelmezés tudománya is. Az egész csak ki van találva, de ez magára az ’emberre’ vet fényt. Az értelmezési szakma embertudomány, mert nagyon is emberi tudomány. (Körülbelül ez a „kultúra-tudományok”⁵² programja is. Tehát: hátulsó pár előre fuss!)

Azért – és éppen ezért! – csak olvassatok és értelmezzetek nyugodtan tovább. Ami pedig a tanulságot illeti, elég az hozzá, hogy ha tehát tudományunk telistele van lokális, megismételhetetlen és önmagukban is alaptalan mozzanatokkal, azok, ha éppen én beszélek, hozzám fűződnek. Igaz, jómagam nem fűződöm hozzájuk oly módon, hogy uralnám őket. A dolog akkor működik igazán, ha alaposan belefeledkezem. (Magán-kívül-lét, körhinta stb.)

Mint láthattátok, egyetlen, utolsó mozzanatot azért mégsem iktattam ki, éspedig a kommunikációét, amit, ha nem is oly módon, ahogy azt a klasszikus (újkori) tudományeszmény elképzelte, talán mégsem érdemes berekeszteni. (Márcsak a honor miatt sem.) Igaz, a szenzációmentes értelmező tudomány ’eszmecseréje’ leginkább arra a „posta-szolgálatra” emlékeztet, amihez John D. Caputo a radikális hermeneutikát hasonlítja. Ennek a postaszolgálatnak (Hermész szakmája!) ugyanis „nem az a feladata, hogy az üzeneteket pontosan és megbízhatóan szállítsa, mint egy jó öreg metafizikus postamester [...]” Hanem egymásnak küldött képeslapjaink kreatív újraolvasására készlet, „olyan ismétlődésként, amely valami újat hoz létre”.⁵³

⁵¹ Jean-François Lyotard: Széjlegyzetek az elbeszélésekhez. In uő – Jürgen Habermas – Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. 146–150., 148. o.

⁵² Vö. *Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle*. Szerk. Hartmut Böhme – Klaus R. Scherpe. Reinbek, 1996, Rowohlt.

⁵³ John D. Caputo: Bevezetés. Az élet eredendő nehézségének visszaállítása. Ford. Pete Klára. In *Testes könyv*. I. Szerk. Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor s. k. – Odorics Ferenc. Szeged, 1996, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 13–22., itt 18. o.

Amivel vissza is érkeztem volna a nyárhoz, e képeslapokban gazdag évszakhoz. A tíz, de legalábbis nyolc vagy kilenc évvel ezelőtti *Tábori kis géniusz* gondjaival ellentétben meg kell állapítanom, hogy ha még egy kicsit tovább ügyeskedünk, a nyár akár még a tudomány kitüntetett évszakává is előléphet.

Az még a történethez tartozik, hogy Dezodor Béla a minap vett magának egy Volkswagen Passatot, úgyhogy ez alkalomból forró üdvözetem küldöm neki, és üzenem, hogy van behűtve egy üveg *Fürst Bismarck*om, alkalomadtán elbeszélgethetnénk mellette. De írhat is, ha akar.

1999/2003

■ NÉVMUTATÓ

- Adair, Gilbert 98
 Adler, Hans 226, 229, 233
 Ambrus Zoltán 254
 Anderson, Benedickt 218
 Arisztotelész 28, 40, 63, 74, 176
 Assmann, Aleida 180
 Assmann, Jan 247, 256
 Bachmann-Medick, Doris 138, 141–142, 166, 172, 173, 182
 Bacsó Béla 31
 Baecker, Dirk 90, 143, 163, 180, 188, 222–224
 Bahtyin, Mihail 55
 Barner, Wilfried 142, 172
 Barthes, Roland 98–99
 Baßler, Moritz 164
 Bataille, Georges 85, 214
 Baudrillard, Jean 243, 259, 260
 Becker, Oskar 31
 Benjamin, Walter 96, 233
 Berg, Eberhard 90, 165
 Bernáth Árpád 61, 63, 67, 145
 Bezeczky Gábor 80
 Bhabha, Homi K. 159–162, 190–191, 196–217, 231–232, 236
 Birus, Hendrik 25
 Bloom, Harold 261
 Blumenberg, Hans 65, 148
 Bónus Tibor 123
 Bonyhai Gábor 45–78
 Böhm, Gábor 31
 Böhme, Hartmut 181
 Breger, Claudia 208
 Bregović, Goran 85
 Bronfen, Elisabeth 191, 198, 202, 208
 Burckhardt, Jacob 187–188, 189
 Cameron, James 125
 Canetti, Elias 45
 Caputo, John D. 278
 Carroll, Lewis 15
 Cassirer, Ernst 144–148, 168–169, 183–185, 247
 Conrad, Joseph 158
 Crapanzano, Vincent 138–141, 166
 Culler, Jonathan 34
 Csáky, Moritz 169, 172
 Daniel, Ute 184
 Debreczeni Attila 219, 223, 231
 Derrida, Jacques 17, 18, 30, 94, 160, 177, 179, 189, 192, 245, 277
 Dezodor Béla 265, 279

- Döring, Sabine A. 219
 Eagleton, Terry 163, 178, 188
 Eisemann György 249
 Elias, Norbert 42, 175, 185
 Emmerich, Roland 126
 Engel, Manfred 173
 Fanon, Frantz 204
 Feyerabend, Paul 62, 68, 275
 Fincher, David 126
 Fish, Stanley 13, 37, 41,
 Foucault, Michel 85, 98-99,
 147-158, 197, 240, 254
 Frank, Manfred 16, 19-25, 33,
 276-277
 Frege, Gottlob 60
 Fried István 117, 208
 Friedemann, Käte 111
 Fuchs, Martin 90, 165
 Gadamer, Hans Georg 29, 31,
 39-40, 52, 199, 247, 272,
 277
 Geertz, Clifford 138-141, 145,
 146, 165-166, 190
 Gellner, Ernest 219
 Genette, Gérard 105-108, 110,
 114, 209
 Gere Zsolt 219, 220, 221, 225,
 226, 231
 Goethe, Johann Wolfgang von
 88-89, 148, 247
 Graevenitz, Gerhart von 194
 Greenblatt, Stephen 170
 Gyulai Pál 221
 Haag, Karl Heinz 31
 Hamburger, Käte 100-105,
 107, 110
 Hárs Endre 123, 140, 207, 248,
 266-268
 Harth, Dietrich 174
 Hegel, Georg Wilhelm
 Friedrich 249, 256
 Heidegger, Martin 17, 68, 155
 Heller Ágnes 41
 Herder, Johann Gottfried
 227-230, 241
 Herzog, Werner 206
 Hillis Miller, J. 19
 Holland, Norman N. 28-29
 Hoyle, Fred 127
 Hörisch, Jochen 251, 252, 253,
 255, 261
 Hyams, Peter 133
 Iser, Wolfgang 42, 143
 Jameson, Fredric 260
 Jászai Oszkár 245, 247
 Jauß, Hans Robert 54, 126
 Johnson, Barbara 38
 Kálmán C. György 33, 35-37
 Kant, Immanuel 111-113
 Kayser, Wolfgang 99, 108-111,
 112
 Kermode, Frank 116
 Kern András 259
 Kierkegaard, Søren Aabye 197,
 257
 King, Stephen 128
 Kisbali László 273
 Kiss Artilla Atilla 171, 265
 Kleist, Heinrich von 129
 Koschorke, Albrecht 94
 Kölcsey Ferenc 218-242
 Kubrick, Stanley 133
 Kuhn, Thomas S. 275

- Kulcsár Szabó Ernő 31
 Kurz, Gerhard 176, 185, 193
 Lenk, Carsten 173
 Liu, Alan 184
 Loriggio, Francesco 174
 Lotman, Jurij M. 169
 Lukács György 26–27, 51, 52,
 53
 Lyotard, Jean-François 45,
 65–66, 277, 278
 Malinowski, Bronisław 34
 Man, Paul de 17, 18, 99, 140,
 233
 Mann, Thomas 55–58
 Marius, Benjamin 191
 Marquard, Odo 13, 14, 32, 45,
 60–62, 78, 150, 267,
 268–271, 277
 Másik János 259
 Mátyás Antal 262
 Mecke, Jochen 113–115
 Meinecke, Friedrich 227, 250
 Menke, Bettine 198
 Menninghaus, Winfried 22
 Mészöly Miklós 122–133
 Meyer, Nicholas 126, 133
 Mikszáth Kálmán 243–262
 Montrose, Louis A. 171
 Móricz Zsigmond 178
 N. Kovács Tímea 34, 138, 141,
 165
 Naumann, Barbara 146
 Neumann, Gerhard 164, 172,
 185
 Niefanger, Dirk 193, 275
 Nimoy, Leonard
 Noiriél, Gérard 62
 Nordhaus, William D. 251,
 252, 254
 Nyárs Béla 265–279
 Nyilasi Béla 266
 Odorics Ferenc 181
 Oexle, Otto Gerhard 144, 166,
 167, 184
 Orbán Jolán 179
 Ort, Claus-Michael 179
 Pfortenhauer, Helmut 143
 Piaget, Jean 154
 Poe, Edgar Allan 116
 Popper Leó 45, 50–55
 Prigogine, Ilya 130
 Rabinow, Paul 140
 Radnóti Sándor 30, 41, 51
 Rathmann János 226
 Reichensperger, Richard 169,
 172
 Ricœur, Paul 40, 46, 66–68,
 70–75, 79, 81, 114, 192
 Rothacker, Erich 143
 S. Varga Pál 225
 Samuelson, Paul A. 251, 252,
 254
 Schapp, Wilhelm 45, 69–70, 79
 Schiller, Friedrich 90
 Schleiermacher, Friedrich
 20–25, 34, 43, 44, 276
 Scott, Ridley 125
 Sidney, Philip Sir 63
 Spielberg, Steven 125
 Spitzbardt, Wolfgang 217
 Stanzel, Franz K. 103–105,
 107, 110
 Stengers, Isabelle 130
 Strauß, Botho 207

- Süskind, Patrick 274
 Szamosi Gertrúd 196, 199
 Szávai János 133
 Szegedy-Maszák Mihály 66
 Szent Pál 61
 Szilasi László 123, 140, 248,
 250
 Szörényi László 225, 235, 238
 Takáts József 142, 164
 Tarnay László 199, 201, 204,
 232
 Taylor, Charles 79, 271
 Turk, Horst 227, 230–231, 233
 Turner, Victor 40, 190
 Tyler, Stephen A. 140
 Vámbéry Rusztem 245
 Veres András 56, 57
 Vogt, Jochen 110
 Voßkamp, Wilhelm 175, 181
 Vörösmarty Mihály 218–242
 Walser, Martin 266
 Weber, Max 167–168, 248,
 275
 Weber, Samuel 30, 143
 Weigel, Sigrid 164, 172, 185
 Weiner, Richard 117–121,
 208–217
 Wellbery, David E. 275
 White, Hayden 62, 218, 275
 Wild, Reiner 179
 Willke, Helmut 181
 Woody, Alan 124
 Wright, Georg Henrik von 33
 Zentai Mária 221, 225

A deKON-KÖNYVek megjelent kötetei

1994

~~DEKON~~ FERENCIA I. Szerk. Kovács Sándor s.k. – Odorics Ferenc.
deKON-KÖNYVek 1. Szeged, JATE Irodalomelmélet Csoport,
1994.

1995

Fanni hagyományai. (~~DEKON~~ FERENCIA II.) Szerk. Odorics Ferenc – Szilasi László. deKON-KÖNYVek 2. Szeged, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 1995.

Papírborítás. Szerk. Bocsor Péter és mások. deKON-KÖNYVek 3. Szeged, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 1995.

Kovács Sándor s.k. Odorics Ferenc: *Posztmagyar.* deKON-KÖNYVek 4. Szeged, Ictus, 1995.

1996

Duplafedél. Szerk. Bocsor Péter és mások. deKON-KÖNYVek 5. Szeged, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 1996.

Hódosy Annamária Kiss Attila: *Remix.* deKON-KÖNYVek 6. Szeged, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 1996.

Hárs Endre Szilasi László: *Lassú olvasás.* deKON-KÖNYVek 7. Szeged, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 1996.

Testes könyv I. Szerk. Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor s.k. – Odorics Ferenc. deKON-KÖNYVek 8. Szeged, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 1996.

Odorics Ferenc: *Empirizmustól a KONstruktivizmusig.* deKON-KÖNYVek 9. Szeged, Ictus, 1996.

1997

Testes könyv II. Szerk. Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor s.k. – Odorics Ferenc. deKON-KÖNYVek 10. Szeged, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 1997.

1998

- A szerző neve. (DEKONFERENCIA-IV.) Szerk. Fogarasi György – Odorics Ferenc. deKON-KÖNYVek 11. Szeged, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 1998.
- Bernáth Árpád: *Építőkövek a lehetséges világok poétikájához*. deKON-KÖNYVek 12. Szeged, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 1998.
- Fogarasi György – Müllner András: *Rátévedések*. deKON-KÖNYVek 13. Szeged, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 1998.
- Odorics Ferenc: *Terminusok*. deKON-KÖNYVek 14. Szeged, Ictus, 1998.

1999

- Kiss Attila Atilla: *Betűrés*. deKON-KÖNYVek 15. Szeged, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 1999.
- Fuvarosok. (DEKONFERENCIA-V.) Szerk. Müllner András – Odorics Ferenc. deKON-KÖNYVek 16. Szeged, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 1999.
- Paul de Man: *Az olvasás allegóriái*. Ford. Fogarasi György. deKON-KÖNYVek 17. Szeged, Ictus-JATE Irodalomelmélet Csoport, 1999.

2000

- Szilasi László: *A selyemgubó és a „bonczolókécs”*. deKON-KÖNYVek 18. Budapest-Szeged, Osiris-Pompeji, 2000.

2001

- Devescovi Balázs: *A mítosz és Fanni*. deKON-KÖNYVek 19. Budapest-Szeged, Osiris-Pompeji, 2001.
- Megbocsátás. (DEKONFERENCIA-VI.) Szerk. Müllner András – Odorics Ferenc. deKON-KÖNYVek 20. Budapest-Szeged, Osiris-Pompeji, 2001.
- Kovács Zoltán – Milbacher Róbert: *A maradék öröme*. deKON-KÖNYVek 21. Budapest-Szeged, Osiris-Pompeji, 2001.
- A háló, a halászok és halak. Szerk. Rákai Orsolya. deKON-KÖNYVek 22. Budapest-Szeged, Osiris-Pompeji, 2001.

2002

- Odorics Ferenc: *A disszemináció ábrándja*. deKON-KÖNYVek 23. Szeged, Pompeji, 2002.
- Határon*. Szerk. Ármeán Otilia – Odorics Ferenc. deKON-KÖNYVek 24. Budapest–Kolozsvár–Szeged, Osiris–Pompeji, 2002.
- Irodalomelmélet az ezredvégen*. Szerk. Ármeán Otilia – Fried István – Odorics Ferenc. deKON-KÖNYVek 25. Budapest–Kolozsvár–Szeged, Gondolat Kiadói Kör–Pompeji, 2002.

2003

- A Rom.* (DEKONFERENCIA VIII.) Szerk. Füzi Izabella – Odorics Ferenc. deKON-KÖNYVek 26. Gondolat Kiadói Kör –Pompeji, Budapest-Szeged, 2003.
- A narratív identitás kérdései a társadalomtudományokban*. Szerk. Rákai Orsolya – Z. Kovács Zoltán. deKON-KÖNYVek 27. Gondolat Kiadói Kör–Pompeji, Budapest-Szeged, 2003.

Megjelenés előtt

- Figurák*. Retorikai füzetek I. Szerk. Füzi Izabella – Odorics Ferenc. deKON-KÖNYVek 29. Gondolat Kiadói Kör–Pompeji, Budapest-Szeged, 2004.
- Hódosy Annamária: *Shakespeare-szonettek*. deKON-KÖNYVek 30. Gondolat Kiadói Kör–Pompeji, Budapest-Szeged, 2003.
- Paul de Man „retorikája”*. Retorikai füzetek II. Szerk. Füzi Izabella – Odorics Ferenc. deKON-KÖNYVek 31. Gondolat Kiadói Kör–Pompeji, Budapest-Szeged, 2004.
- Ármeán Otilia – Medgyes Tamás: *Szövegek közötti értelmezések*. deKON-KÖNYVek 32. Gondolat Kiadói Kör–Pompeji, Budapest-Szeged, 2004.
- Szindbád*. (DEKONFERENCIA IX.) deKON-KÖNYVek 33. Gondolat Kiadói Kör–Pompeji, Budapest-Szeged, 2004.
- Hajdu Péter: *Mikszáth*. deKON-KÖNYVek 34. Gondolat Kiadói Kör–Pompeji, Budapest-Szeged, 2004.
- A Noszty fiú esete Tóth Marival*. (DEKONFERENCIA X.) deKON-KÖNYVek 35. Gondolat Kiadói Kör–Pompeji, Budapest-Szeged, 2004.